

الجزء الاول

من التفسير المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل تأليف امام
المحققين وقدوة المدققين القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله

ابن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي وهو نسبة

الى قرية يقال لها البيضاء من أعمال شيراز

توفي سنة احدى وتسعين وسبعمائة

رحمه الله وأسكنه من

الفردوس أعلاه

آمين

و بهامشه حاشية العلامة الفاضل أبي الفضل القرشي الصديقي
الخطيب المشهور بالكازروني رحمه الله آمين

قد قرر المجلس الاعلى بالازهر تدريس هذا الجزء
طلبة السنة السادسة

322283
12
16.

(طبع بمطبعة)

دار الكتب العلمية

على نفقة اصحابها

مصطفى البابي الحلبي وأخويه بكرى وعيسى

بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

(قوله الحمد لله الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا) قال صاحب الكشاف في خطبته الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاما مؤلفا منظما وقال الشريف في الحاشية دل بلامى التعريف والملك على اختصاص الحمد به تعالى وقال في حاشية شرح المختصر دل الشارح في قوله الحمد لله بلامى التعريف والاختصاص على اختصاص جنس الحمد به تعالى المستلزم لاختصاص المحامد كلها تحقيقا على قاعدة أهل الحق وأورد بعض العلماء أنه أطبق شراح الكشاف وغيرهم ممن تلاهم على ذلك ولحقه بحث لان الظاهر ان اللام انما يدل على الاختصاص بمعنى التعاقب الخاص لا بمعنى الانحصار يدل على ذلك انهم ما عدوه من طرق الحصر كما عدوا سائر الحروف المشعرة بالحصص منها وان قولك المال لزيد لو كان مفيدا لخصر المال على زيد كان قولك ما المال الا لزيد مفيدا لخصر المال على زيد لا على قصر المال في زيد ولو كان الحمد مفيدا لخصر الحمد على الاختصاص بالله تعالى لا على قصره على الله تعالى لان قولك الحمد لما كان دالا على اختصاص الحمد به يعنى كونه مقصورا عليه تعالى لم يكن تقديم الظرف مفيدا للاختصاص الحاصل بدونه بل قصر ذلك على الاختصاص على المبتدأ واللازم منتف كلف لا وصاحب الكشاف نفسه قد قال في سورة التغابن قدم الظرفان في قوله له الملك وله الحمد ليدل تقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله عز وجل أقول الجواب عما ذكر أولا ان قوله انهم ما عدوه من طرق الحصر ان أراد به من الطرق المذكورة في باب القصر من أبواب علم المعاني فعدم ذكره فيه لا يدل على عدم كونه من طرقه فانهم ما حصروا الطرق فيما ذكر في الباب المذكور يدل على ذلك ان صاحب التلخيص وغيره ذكر ان كون الخبر المحلى باللام يدل على القصر كزيد المنطلق مثلا فانه يدل على قصر الانطلاق على زيد ولم يذكر ذلك في باب القصر وان أراد انهم لم يعدوه من طرق القصر أصلا فمنوع فان قولهم اللام للاختصاص يدل ظاهرا على انه لا قصر وعماد كره ثانيا انه يمكن ان يكون قولهم اللام للاختصاص انه في الاصل للاختصاص والحصص ثم يستعمل في معان أخر كالتعلق الخاص أو يكون مستعملا فيهما بالاشتراك ومنه قولك ما المال

(٢)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نزل
الفرقان على عبده
ليكون للعالمين نذيرا

الا لزيد فتأمل نظير ذلك ما قالوا ان اللام في الاصل للتعليل ثم يستعمل في مجرد ترتيب الشئ كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزا ثم اذا سلمنا ما ذكر وهو انه يلزم قصر المال على صفة الاختصاص بزيد فلا نسلم أن هذا لا يدل على انحصاره في زيد بل يدل عليه بطريق المبالغة فانه يفيد انه ليس للمال الا صفة كونه مقصورا على الاختصاص لا يتجاوز الى صفة الاشتراك بينه وبين غيره فلو كان غير زيد ذامالا لم يكن مقصورا على صفة الاختصاص بل له صفة الاشتراك فتدبر وعماد كره ثالثا ان قول صاحب الكشاف قدم الظرفان الخ يجوز ان يكون معناه انه لما كان اللام قديما لغير القصر فلو قيل الحمد لله لم يكن نصا في حصر الحمد عليه تعالى فقد قدم الظرفان ليكون نصا فاللام في له الحمد لمجرد التعلق فيكون النص على القصر مستفادا من التقديم ثم انه لو لم يكن اللام للقصر لم يكن الحمد لله مفيدا للقصر الحمد على الله تعالى وكان معناه مجرد تعلق الحمد بالله تعالى فلا يفهم منه ما هو الغرض الاصل من قصر الحمد عليه تعالى * واعلم ان بين العبارة المنقولة من أول خطبة الكشاف وبين الفقرة الاولى من خطبة الكتاب فرقان وجوه الاول ان المراد من الانزال الى السماء الدنيا فانه روى انه أنزل من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا دفعة ثم نزل بحسب المصالح منجما ولهذا لم يقيده صاحب الكشاف أنزل بقوله على عبده ولم يتعرض المصنف للانزال المذكور دفعة واحدة لان ظهور اعجازه وعموم فيضه وهدايته بالتنزيل على عبده ليكون للعالمين نذيرا ولا يخفى مناسبة الانزال للقرآن الذي هو الجع في الاصل كما سيحجى وملاءمة التنزيل للفرقان الثاني ان عبارة المصنف مشتملة على فائدة التنزيل وهي الانذار الثالث الاشارة الى كونه صلى الله عليه وسلم مبعوثا الى كافة الخلق بقوله ليكون للعالمين نذيرا على ما قرر ان اللام في للعالمين

للاستغراق وفي عبارة الكتاب اطائف الاولى الاقتباس وهو ظاهر الثانية الطباق وهو ايراد المتضادين وهما اللوهمية والعبودية
الثالثة براعة الاستهلال الرابعة الاكتفاء وهو الاقتصار على كونه نذيرا قيل الا كتفاء بالنذر لكونه اقتباسا من القرآن فلا بد
من اتباعه أقول فيه نظر اذ لا يجب في الاقتباس الا الاتيان ببعض ألفاظ القرآن أو الحديث وأما ايراده من غير زيادة وتقصان
فلا يجب كيف وقد غير المصنف عبارة القرآن وهي قوله تعالى تبارك الذي نزل الفرقان على عبده بقوله الحمد لله الذي نزل الفرقان
واعلم ان تخصيص النذر بالذكر وان حصل الا كتفاء لو ذكر البشير فقط لشدة الاهتمام به لان النفوس في الاكثر مجبولة على
الشبهوات مائلة بالطبع الى المعاصي والفرقان القرآن واختلاف العبارتين باختلاف الاعتبارين فسمى قرآنا باعتبار جمعه
وقراءته قال الجوهرى قرأت الكتاب قراءة وقرأنا ومنه سمي القرآن وقال أبو عبيدة سمي القرآن لانه يجمع السور ويضمها
وفرقا باعتبار فرقه بين الحق والباطل أو بافتراقه من سائر المعجزات فهو الفرقان بين نفسه وبين المعجزات الاخرى لبقائه أبد
الدهر أو بفرقه بين النبي المنزل عليه وبين سائر الانبياء والفرقان في عرف الشرع هو الكلام المنزل على النبي صلى الله عليه
وسلم المنقول عنه بالتواتر المكتوب في المصاحف وهذا يشمل الكل والبعض ثم ان المراد من القرآن الواقع في العبارة المنقولة من
الكشاف الكل فان جعله مفتوحا بالتحميم محتملا بالاستعانة بظاهر الارتباط بالكل وكذا الفرقان الواقع في عبارة الكتاب
بقرينة قوله فتحدى بأقصر سورة من سوره قال العلامة التفتازاني في حاشية الكشاف ولما كان اثبات الكلام بالشرع وقد
دل الشرع على اتصافه بما يوجب حدوده وكان الذي يقصد تفسيره هو ذلك الحادث صدر كتابه بنين من تلك الصفات لتكون مع
رعاية براعة الاستهلال دالة على ما هو معظم خلافيات المعتزلة وأشهر مقاصدهم في الكلام انتهى وفيه نظر اذ ليس في ذلك الحادث
الخلاف المشهور بين أهل السنة والمعتزلة لان الذي يقصد تفسيره ودل الشرع على اتصافه بما يوجب حدوده هو اللفاظ وليس
في حدوث اللفاظ ذلك الخلاف المشهور والجواب ان مقصوده انه دال على أشهر مقاصدهم في الكلام على زعم صاحب الكشاف
لانه لما كان الكلام عنده ليس الا اللفاظ فقط وهي حادثة كان الكلام ليس الا ما كان حادثا فليتأمل واعترض الشريف
العلامة أولا على ما نقلنا بان القرآن عند المصنف هو هذه العبارة وهي معجزة اجماعا ولا يشتبه على ذي مسكة ان الشرع انما
يثبت بالمعجزة فلا يتصور اثباتها به وتفصيله ان وجود العبارات معلوم بحس السمع وعجازه يعلم اما بالنوع السليقي أو المكتسب أو
بالاستدلال كما ستعرفه واذا علم اعجازه اعلم انها ليست بكلام البشر وانها كلام خالق القوي والقدير كما نص عليه المصنف فيما بعد فتكون
هي معجزة من عند الله دالة على صدق مدعى النبوة فتبوت الشرع يتوقف على العلم بثبوتها واعجازه وكونها من الله تعالى فلا يصح
اثبات شيء من ذلك بالشرع وثانيا بان اتصاف القرآن بما ذكر من التأليف والتنظيم والتنجيم مثلا أمر ظاهر مكشوف ليس مما
يستفاد من الشرع ويمكن دفعهما بان يقال مراد العلامة التفتازاني من قوله لما كان اثبات الكلام بالشرع ان اثبات كلام
الله تعالى بالنظر الى أكثر الناس بالشرع لان من قدر على تحقيق اعجازه والاستدلال به على انه كلام الله لو وجد فهو قليل ومن قوله
وقد دل الشرع على اتصافه بما يوجب الحدوث ان اتصاف كلامه تعالى بما يوجب الحدوث مثل التركيب من الكلمات والحروف
المرتبعة في الوجود المستلزمة للحدوث يستفاد من الشرع أي للشرع دخل فيه نعم من نظر الى ما بين الدفتين يعلم كونه مركبا من
الكلمات والحروف فيعلم كونه حادثا لكن لا يحصل له العلم بان كلام الله مركب من اللفاظ متصف بالحدوث الا بعد علمه بانه كلام الله
تعالى والعلم بكونه كلامه تعالى مستفاد بالنظر الى اكثر من الشرع كما قلنا فليتأمل ثم ان في كلام الشريف العلامة بحثا آخر
وهو ان قوله ثبوت الشرع وقوف على ثبوت اعجاز القرآن ممنوع لم لا يجوز أن يكون ثبوت الشرع بمعجزات أخرى ثم أخبر
الشارع بكون القرآن كلام الله تعالى فلا يلزم الدور فتدبر ثم قال العلامة التفتازاني فان قيل الشرع أثبت الكلام انه صفة
لله تعالى فيكون قد بما ضرورة امتناع قيام الحدوث بذاته تعالى أجيب بان الصفة هي التكلم ومعناه ايجاد الاصوات
والحروف في محالها فيرجع الى الصفات الاضافية ورد بان المفهوم من المتكلم من قام به الكلام وايجاد العرض في محل لا يوجب
اتصاف الموجود به انتهى وفيه نظر اذ لا قائل ان يقول ان معنى المتكلم من اتصف بالتكلم لا المصنف بالكلام كما هو معنى سائر المشتقات

فان معنى المشتق شئ يتصف بالمصدر ولانه يطلق على كل واحد من الناس انه متكلم مع ان الكلام لا يقوم به قيام العرض بالمحل بل كلامه صوت مكيف بكيفيات مخصوصة والصوت كيفية تعرض للهواء وليس عرضاً قائماً بالكلام فتأمل ثم قال فان قلت الانزال التحريك من الاعلى الى الاسفل والكلام من الاعراض المتزايلة التي لا استقرار لاجزائها فكيف يتصور انزاله قلت جعل انزال المحل الذي يقوم به الحروف الملفوظة المسموعة ولو عند الاداء الى المنزل عليه أو صورها المحفوظة أو المكتوبة انزال الكلام مجازاً وقال الشريف العلامة الموصوف بالحركة حقيقة هو التحيز بالذات من الجواهر الافراد وما يتركب منها دون الاعراض سواء كانت أجزاؤها مجتمعة كاللون أو سيالة كالصوت الذي هو جنس الكلام فكيف يتصور انزال القرآن وتنزيله مع انهما تحريك من الاعلى الى الاسفل فهذا مبنى على متعارف اللغة حيث يصفون الكلام بما وصف به مبالغه فيقولون نزل اليان من القصر حكم الامير أقول في كلامهم ما نظر فانا لانسلم ان الصوت مطلقا يكون من الاعراض السيالة المتزايلة التي لا تثبت في الوجود ولا استقرار لاجزائها وانما يكون هذا في الصوت الموجود لنا واما انه لا يمكن صوت مستقر في الوجود أصلاً فمنوع حتى يثبت بالدليل وههنا كلام آخر يعرف بالتأمل والذي يؤيد المنع الذي ذكرناه من انه لا يجوز ان يوجد صوت مجتمع الاجزاء في الوجود مستمر وجوده ماذ كره صاحب المواقف وارتضاه شارحه ان الشيخ أبا الحسن الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاح منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة فوجب ان يحمل كلام الشيخ على ان المراد بالكلام النفسى أمر شامل للفظ والمعنى جميعاً قائم بذات الله تعالى وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور آلات القراءة وهذا المحمل لكلام الشيخ (٤) مما اختاره الشهرستاني انتهى فقد صرح بقيام اللفظ بذات الله

فتحدى بأقصر سورة من سوره مصارع الخطباء من العرب العرباء فلم يجد به قديرا وأخم من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء قطان حتى حسبوا انهم سحرّوا تسجيروا ثم بين للناس ما نزل اليهم حسبما عن لهم من مصالحهم ليديروا آياته وليتذكروا ولو الاباب تذكيرا فكشف لهم قناع الانغلاق عن آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات هن رموز الخطاب تأويلا وتفسيرا وأبرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق ليتجلى لهم

تعالى مع أزليته وعدم تبدله وترتب أجزائه وصرح بان ترتب أجزاء الكلام بالنسبة اليها لقصور آلات القراءة (قوله فتحدى) الفاء

فاء السببية لان التنزيل المذكور سبب التحدى ولا يجب ان يكون فيه ضمير الموصول مع انه قال الرضى الذي يقوى خفيا عندي ان الجملة التي يلزمها الضمير كخبر المبتدأ والصفة والصفة اذا عطف عليها جملة أخرى متعلقة بالمعطوف عليها معنى يكون مضمونها بعد مضمون الاولى متراخيا أو لا وبغير ذلك جاز تجرد احدي الجملتين عن الضمير الرابطا كتنفاء بما فى أختها التي هي كجزأيهما سواء كان مضمون الاولى سببا لمضمون الثانية كفاي مسألة الباب ولا انتهى وعلى هذا يجوز ان يكون الفاء المذكور لمجرد العطف والتعقيب (قوله قديرا) التقدير ههنا بمعنى القادر اذ ليس المراد نفي المبالغة بل نفي أصل القدرة والباء في قوله به بمعنى على أى لم يجد قادرا عليه وفي نفي القدرة رد على من قال ان بعضهم قادرون على مثل القرآن لكن الله تعالى صرف عنهم دواعيهم اليه وانما قال قديرا نظرا الى نذيرا (قوله ثم بين للناس الخ) خص التذكير باولى الاباب لان التذكير هو العلم والمعرفة وهما يكونان لاولى الاباب والعقول الخالصة من الكدورات والتذكير مفعول مطلق بمعنى التذكير أو مصدر افعال محدوف أى ليتذكر واو يذكروا وتذكير او المراد نوع من التذكير عظيم (قوله قناع الانغلاق) القناع ما يغطي به الرأس والظاهر انه من قبيل الجبين الماء أى انغلاق كالقناع (قوله آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) وقوله تأويلا وتفسيرا ونشر من غير ترتيب رعاية للسجع فان التفسير للمحكمات والتأويل للمتشابهات لقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم على ما هو رأي المأولة (قوله غوامض الحقائق ولطائف الدقائق) اضافة الغوامض الى الحقائق ولطائف الى الدقائق من قبيل جرد قطيفة من اضافة الصفة الى الموصوف أو العكس ففيه خلاف المشهور بين البصريين والكوفيين واطافة الغوامض الى الحقائق لانها لا تخلو عن غموض ودقة غالباً والاطافة اما ان يراد بها الامور الخفية أو أمور تقبلها الطبايع وعلى كلا المعنيين مناسب للدقائق

(قوله خفايا الملك والملكوت) الملك عالم الشهادة والملكوت المغيبات (قوله وخبايا قدس الجبروت) الجبروت عند الامام الغزالي عالم المعاني والأموال العلمية وعند الشيخ الكامل صاحب الفتوحات عالم النفوس وقيل المراد عالم العقول لانه جبر نقصانها بكون ما يمكن له حاصل بالفعل واراد الجبروت في مقابلة الملكوت يشعر بانه ليس بالمعنى الثاني ولا الثالث لان عالم العقول والنفوس داخلان في الملكوت والانساب المعنى الاول وهي الحقائق العلمية فيكون المراد بالملكوت الموجودات الخارجية المغيبة عن الحواس والاولى ان يقال خبايا القدس والجبروت الاسرار الالهية أي الأمور المتعلقة بالذات والصفات المقدسة (قوله فيا واجب الوجود الخ) لما ذكر من أول الخطبة الى هنا الأمور المتعلقة بالذات والصفات المقدسة صار كأنه بحيث يتجلى له الحق تعالى مخاطبه بقوله فيا واجب الوجود كما قالوا في اياك نعبد وسبحي والفاء فاء السببية لانه لما ذكر مساعي النبي صلى الله عليه وسلم في باب التبليغ والهداية صارت الأمور المذكورة سببا لطلب الرحمة الكاملة عليه عليه السلام وتخصيص الصفات المذكورة بالذكر لان وجوب الوجود يترتب عليه جميع الصفات وفيضان الجود وكثرته مناسب للآثار المذكورة وقوله واجب الوجود وفائض الجود يدل على كونه مبدء الكل شيء فاللأنه بعد ايراد كونه تعالى غاية الغايات وانما كان كذلك لان الغاية ما فعل الفاعل لاجله وهو تعالى حقيق بان يكون منتهى المطالب وعمد كل عامل لاجله وفي عبارته دلالة على ان الله تعالى هو المطالب الاعلى للعارفين الكاملين ولذا قال أهل التحقيق العبادة ثلاث مراتب الاولى ان يعبد الله تعالى طمعا للثواب وهر با من العقاب وهذا هو المسمى بالعبادة وهذه الدرجة نازلة جدا الثانية ان يعبد الله لاجل ان يتشرف بعبادته أو يتشرف بالانتساب اليه وهذه الدرجة اعلى من الاولى وهذا هو المسمى بالعبودية الثالثة ان يعبد الله تعالى لكونه الهاخالقا وكونه عبدا له وهذا اعلى المقامات وأشرف الدرجات وهو المستحق بان يسمى بالعبودية واليه الاشارة بقول المصلي أصلى لله فلو قال لنواب الله بطلت صلاته (قوله توازي غناءه الخ) يحتمل ان يكون الغناء الاول بالغين المججمة بمعنى النفع والثاني بالعين المهملة (هـ) بمعنى التعب ويحتمل العكس فان قلت

لم اقتصر على طلب الصلاة الموازية للغناء ولم يطلب أزيد عليها قلت المراد من الموازية للغناء كونه في أقصى درجات الكمال كما ان غناءه صلى الله عليه وسلم في أعلى مراتب الكمال فان قلت ينبغي ان يقدم

خفايا الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت ليتفكروا فيها تفكيرا ومهد لهم قواعد الأحكام وأوضاعها من نصوص الآيات والماءها ليذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا فمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فهو في الدارين جيد وشعيد ومن لم يرفع اليه رأسه وأطفأ نبراسه يعيش ذميا (يصل) سعيرا فيا واجب الوجود ويا فائض الجود ويا غاية كل مقصود صل عليه صلاة توازي غناءه وتجاوز غناءه وعلى من أعانه وقرر تيمانه تقريرا وأفض علينا من بركاتهم وأسالك بنا مسالك كراماتهم وسلم عليهم وعلينا تسليما كثيرا (وبعد) فان أعظم العلوم مقدارا وأرفعها شرفا ومنارا علم التفسير الذي هو رئيس العلوم الدينية ورأسها

غناء بالعين المهملة على غنائه بالغين المججمة ليكون ترقيا من الأدنى الى الأعلى قلت تقديم الغناء بالغين المججمة لشرفه بالنسبة الى ما يتلوه (قوله فان أعظم العلوم مقدارا وأرفعها شرفا الخ) فيه بحث فقد صرح في الطوالع بان أعظم العلوم وأرفعها ورئيسها ورأسها علم الكلام قد يقال يجب الحمل على ان المراد من العلوم ههنا غير الكلام بقريضة ما ذكر في الطوالع ولا يخفى ان الاعتماد على مثل هذه القرينة بعيد جدا ويمكن ان يقال ان لكل منهما شرفا ومزية على الآخر من وجه اما مزية الكلام فلان اثبات موضوع التفسير موقوف على الكلام فانه متوقف على وجوده متكلم مرسل للرسول صلى الله عليه وسلم وهذه مما ثبتت في علم الكلام واما مزية التفسير فلان كثير من المسائل الكلامية ثبتت بالآيات كاعادة الاجسام ولا يلزم الدور لا اختلاف الموقوف والموقوف عليه لكن ظاهر هذا مخالف لما في شرح المواقف حيث قال ان علم الكلام أشرف العلوم بحسب جمعه جهات الشرف فليتأمل وان قيل انه أراد انه من أعظم العلوم لكنه تسامح في العبارة للمبالغة اندفع عن كلامه ما ذكره ههنا كلام وهو انهم ذكروا ان لكل علم موضوعا فموضوع التفسير اما ان يكون المفهوم الكلي الصادق على ما بين الدفتين وهو كلام الله المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم المتحدى به أو يكون موضوعه السور والآيات الكريمة وحينئذ فلا يخلو اما ان يكون موضوعه مجموع السور من حيث هو مجموع أو يكون كل آية كريمة موضوعا من موضوعاته وحينئذ نقول نقائل ان يقول ليس المذكور أو لا وثانيا موضوعا لان البحث في التفسير ليس عن المفهوم الكلي المذكور ولا عن المجموع من حيث هو مجموع فيبقى الاحتمال الثالث ولا يخفى بعد ان يكون كل آية موضوعا حتى تكون موضوعاته بقدر عدد الآيات ويمكن ان يقال ان المفهوم الكلي موضوع التفسير لكن البحث عن افراده وهي الآيات باعتبار انه يستفاد منها أحوال المفهوم الكلي كما وقع في سائر العلوم من البحث عن أنواع الموضوع فان الكلمة موضوع النحور يبحث فيه عن أنواعها بل عن أنواع الاسم

سيطلي
بنيان

كالفاعل والمفعول والمبتدا ومثل ذلك ما في المواقف من ان موضوع الكلام هو مفهوم العلوم والبحث عن أنواعه وافراده فتأمل
والاولى ان يقال ان موضوعه مجموع السور ويبحث فيه عن أحوال أجزائه باعتبار ان البحث عنها يؤل الى البحث عنه كالا
يخفى على المتفطن ونظير ذلك كثير في العلوم فان موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ويبحث عن أحوال الأدوية
باعتبار ان البحث عنها راجع الى البحث عنه فان قولهم العسل حار راجع الى البحث عن ان بدن الانسان اذا وقع عليه العسل بأكله
ينحدر ومثل قول الاصولي مفهوم اللقب لا يعتبر فان هذا البحث في الظاهر ليس بحثا عن أحوال موضوعه لكن يرجع اليه
بنحو تصرف ومن أراد تفصيل بحث الموضوع فعليه بمطالعة الحواشي التي كتبناها على شرح المواقف (قوله ومبنى قواعد
الشرع وأساسها) قال في الصحاح قواعد البيت أساسه فيكون التفسير أساس الأساس وأصولا يستفاد منها أصول متعلقة بالشرع
ولا يخفى ان التفسير ليس أساس جميع قواعد الشرع لان التفسير موقوف على بعض المسائل الكلامية التي هي من قواعد
الشرع فالمراد أساس بعض قواعد الشرع (قوله لا يليق لتعاطيه الخ) فان قيل العلوم الدينية موقوفة على التفسير لان الامور السمعية
مستفادة من القرآن والحديث فهي تتوقف في الجملة على التفسير وقوله لا يليق لتعاطيه الخ يدل على أن التفسير يستمد من العلوم
الدينية ويتوقف عليها فالعلوم الدينية موقوفة على التفسير والتفسير موقوف عليها فلزم الدور قلنا بعض مسائل العلوم الدينية مستفاد
من بعض مسائل التفسير والبعض الآخر منه لا يحصل الا لمن برع في العلوم كلها فلا يحصل مجموع ذينك البعضين الا للبارع المذكور
ويحتمل ان يكون مراده لا يحصل كمال الاشتغال بعلم التفسير وفهمه الا لمن برع في العلوم كلها فان أسرار القرآن المجيد لا يظهر بعضها الا
للبارع المذكور وهذا لا ينافي أن يكون بعض (٦) مسائل العلوم الدينية مستفادا من التفسير (قوله سورة فاتحة الكتاب) قال العلامة

التفتازاني ولكون أول
الشيء بعضه والمضاف اليه
كله سيما الكتاب المفتوح
بالتحميم المحتتم بالاستعانة
فانه المجموع الشخصي
لا المفهوم الصادق على
الآية والسورة كانت
الاضافة بمعنى الادم كافي
جزء الشيء دون من كافي
خاتم حديد أقول لك
سول أن تقول ظاهر قوله سيما
يشعر بان لما يذ كر بعده

ومبنى قواعد الشرع وأساسها لا يليق لتعاطيه والتصدي للتكلم فيه الا لمن برع في العلوم الدينية
كلها أصولها وفروعها وفاق في الصناعات العربية والفنون الادبية بأنواعها وأطالما أحدثت نفسى
(بأن أصنف في هذا الفن كتابا يحتوي على صفوة ما بلغني من عظماء الصحابة وعلماء
التابعين ومن دونهم من السلف الصالحين وينطوي على نكت بارعة ولطائف رائعة استنبطتها أنا
ومن قبلي من أفاضل المتأخرين وأماثل المحققين ويعرب عن وجوه القراءات المشهورة المعزبة
الى الائمة الثمانية المشهورين والشواذ المروية عن القراء المعتبرين الا أن قصور بضاعتي
يتبطنى عن الاقدام ويمنعني عن الانتصاب في هذا المقام حتى سمنح لي بعد الاستخارة ما صمم به
عزى على الشروع فيما أردته والأتين بما قصده ناويا ان اسميه بعد ان أتممه بانوار التنزيل
وأسرار التأويل فها أنا الآن أشرع وبحسن توفيقه أقول وهو الموفق لكل خير ومعطى
كل مسؤل

﴿سورة فاتحة الكتاب مكية وآيها سبع آيات﴾

نوع ارتباط خاص بالحكم المذكور وههنا ليس كذلك فان أول كل شيء بعضه فاذا أضيف الى ذلك الشيء يكون وتسمى
المضاف اليه كله لافرق في ذلك بين الاشياء ويمكن أن يقال فائدة لفظ سيما الاشعار بانه يمكن أن يراد بول الشيء جزئى من جزئياته الاول
فيكون أول الشيء بمعنى جزئيه الاول وأما فاتحة الكتاب فلا يصح فيه هذا التأويل لان المراد في الكتاب هو مجموع كلام الله المنزل على
النبي صلى الله عليه وسلم لا لعجز لا المفهوم الكلى كما صرح به الشريف العلامة حيث قال ليس لك أن تجعل الكتاب جنسا شاملا لان
هذه السورة فاتحة وأول بالقياس الى المجموع المنزل للمفهوم الكلى الذى هو القدر المشترك انتهى كلامه وقد يقال ان المراد من هذا
المركب الاضافى أى فاتحة الكتاب افادة ان السورة فاتحة لاي شيء فاذا أريد بالكتاب المجموع يفهم صريحاً من المركب المذكور ما هو
المقصود وما اذا أريد بالكتاب المفهوم الكلى لم يفهم منه المقصود صريحاً بل لا بد في تحصيل هذا المعنى من تقدير مضاف اليه غير ما ذكر
بان يقال أول افراد ذلك المفهوم فلم يتعين أن المراد من الكتاب ما ذكر ولا يخفى ما فيه فتأمل ثم ان الكتاب المفتوح بالتحميم المحتتم
بالاستعانة ليس أمراً شخصياً اذ له افراد كثيرة بل هو المجموع النوعى وفاتحة الكتاب علم لنوع هذه السورة يؤيد ذلك ما صرح به
بعضهم وهو ان أسماء الكتب من اعلام الاجناس وقد علم مما ذكر أن الاضافة بمعنى من تكون فيما اذا كان المضاف اليه جنس المضاف
فتكون من للبيان كافي خاتم حديد ومحصله أن يكون المضاف اليه صادقا على المضاف محمولا عليه هكذا قالوا لكن ما رأينا في كلامهم
تصرحاً بالعلة في وجوب كون الاضافة بمعنى من للبيان ويمكن أن يقال ان الاضافة في مثل جزء الشيء ويدر يد مثلاً بمعنى الإلام ولا حاجة

الى جعلها بمعنى من بل نقول انها لانه اقرب الى الضبط اذ لا يثبت حينئذ قسم من الاضافة تكون الاضافة فيه بمعنى من غير البيان وأما اذا كان المضاف اليه مبينا للمضاف صادقا عليه فلا وجه يعتد به لان يجعل بمعنى اللام فيجعل بمعنى من يؤيد ما ذكرنا ان الرضى رد على ابن الحاجب جعل الاضافة في ضرب اليوم بمعنى في وأدخله في الاضافة بمعنى اللام ولا يظهر له وجه الا كونه اقرب الى الضبط فتأمل وههنا بحث وهو أن الشريف العلامة قدس سره قال في حاشية الكشف فان قيل ذكر في الكشف أن اضافة الله الى الحديث بمعنى التبئين وهي بمعنى من أى من بشرى الله من الحديث فيبين الله بالحديث لانه قد يكون من الحديث وقد يكون من غيره والمراد بالحديث المنكر ويجوز أن تكون الاضافة بمعنى من التبعية كانه قيل ومن الناس من يشتري بعض الحديث الذي هو الله ومنه فعلى التقدير الثاني ان أراد بالحديث مطلقه كان جنسا لله وصادقا عليه كما يصدق عليه الحديث المنكر فتكون الاضافة بيانية لا مقابلة لها وان أراد به العموم والاستغراق كان هو الحديث جزأ منه فقد ثبت اضافة الجزء الى كله بمعنى من التبعية وان لم تكن مشهورة فلنا الظاهر ان المراد مطلق الحديث اكن دقق العلامة النظر في اضافة الشيء الى ما هو صادق عليه فما كان فيه المضاف اليه بحيث يحسن جعله بيانا وتمييزا للمضاف كالساج للباب والحديث المنكر لله وجعلها بيانية وما لم يحسن ذلك فيه كالحديث المطلق لله وجعلها تبعية ميلا الى جانب المعنى انتهى كلام العلامة أقول اذا أراد بالحديث الجنس الصادق على المنكر من الحديث لا وجه لجعل الله بعضه اذ هو ظاهر البطلان بل انما هو بعض من افراد ذلك الجنس والظاهر من كلام صاحب الكشف اختيار الشق الثاني من الاحتمالين المذكورين وأن المراد افراد الحديث حتى يكون الله بعضا منه فيكون هذا اختيارا منه جعل اضافة الجزء الى الكل في مثل هذا بمعنى من وان كان مخالفا للمشهور وفيه ما فيه فان قيل لعله أراد بجعلها تبعية أن يكون المضاف بعضا من المضاف اليه أى فردا منه بان يراد من البعض الجزئى لا الجزء فراده انه وان كان المضاف اليه في هذه الصورة جنسا للمضاف صادقا عليه اكن لا نسعى هذه الاضافة بيانية تميزا له عن القسم الاول الذى يحسن جعل المضاف اليه بيانا للمضاف والباعث على هذا أن لا يلزم أن تكون اضافة الجزء الى الكل بمعنى من التبعية أحسن اذ عن لزوم خلاف المشهور قلنا يلزم على ذلك شيان أحدهما جعل البعض بمعنى الجزئى وهو غير وارد بل معنى البعض الجزء واذا قيل زيد بعض الانسان ففيه تقدير أى بعض افراد الانسان فيكون زيد جزءا من تلك الافراد وثانيهما جعل (V) اضافة الجزئى الى الكل تبعية وهو اصطلاح جديد خلاف

وتسمى أم القرآن لأنها مفتتحه ومبدؤه فكأنها أصله ومنشؤه ولذلك تسمى أساسا أو لأنها تشتمل على ما فيه من الثناء على الله سبحانه وتعالى والتعبد بامرؤه ونهييه وبيان وعده ووعيده

المشهور فيلزم الوقوع فيما هرب منه (قوله وتسمى

أم القرآن) لانها مفتتحه أى ما يفتح به القرآن ومبدؤه كأنها أصله ومنشؤه قيل أى لما كانت الفاتحة مبدء القرآن وأوله فكأنها أس القرآن وأصله من حيث ان أصل الشيء وأصله لا بد أن يكون مفتحا ومظهرا ومبدءا له فلا يرد عليه ما أورد من أن مبدء الشيء يقال لما منه الشيء وجزئه الاول والام مبدء الاول دون الثانى والفاتحة مبدء القرآن بالثاني دون الاول فجعله وجه التسمية ليس بوجيه أقول فيه نظر لان قوله أصل الشيء لا بد أن يكون مفتحا ومظهرا ومبدءا له يرد عليه أنه ان أراد بكون الأصل مبدءا بالمعنى الاول فليست الفاتحة كذلك وان أراد بالمعنى الثانى فلا نسلم ان أصل الشيء لا بد أن يكون مبدءا والجواب عن اليراد المذكور أن مراد المصنف أنه لما كانت الفاتحة الجزء الاول كان له التقدم على الكل وعلى سائر أجزائه فكانت كالأصل فان له تقدما على ما هو أصل له وههنا بحث آخر يظهر بالتأمل في كلام صاحب القيل (قوله والتعبد بامرؤه ونهييه وبيان وعده ووعيده) قال الشريف العلامة في الحاشية أما التعبد ففي قوله اياك نعبد فان العبادة قيام العبد بحق العبودية وما تعبد به من امثال أوامر المولى ونواهيه أو فى قوله الصراط المستقيم اذا أراد به ملة الاسلام المشتملة على الاحكام أو فى قوله الحمد لله لان ما كمال معناه قولوا الحمد لله والامر بالشيء ايجابا يستلزم النهى عن ضده وأما الوعد والوعيد ففي قوله أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم أو فى قوله يوم الدين أى يوم الجزاء المتناول للشواب والعقاب واعترض عليه صاحب الحواشى بوجوه أحدها ان امثال أوامر المولى ونواهيه ليس مأخوذا فى معنى العبادة ولا لازماله والالزم أن تختص العبادة بمن له أمر ونهى وليس كذلك قال الله تعالى ويعبدون من دون الله مالا ينفعهم ولا يضرهم فاذن لا يلزم من اشتغال الفاتحة على التعبد اشتغالها على التعبد بالامر والنهى الذى هو الدعوى والثانى أن ما ذكر من أن الامر بالشيء ايجابا يستلزم النهى عن ضده انما يفيد ههنا لو كان الامر المقدر وهو قولوا للوجوب وذلك ممنوع الأبرى لمن تاركه لا يذم عند كثير من العلماء الثالث ان الانعام كثيرا ما لا يكون مسبوقا بالوعد فاشتمال أنعمت على الوعد ودلالته عليه غير مسلم وكذا الغضب بالقياس الى الوعد أقول أما الجواب عن الاول فبان مراد العلامة من العبادة عبادة الله وهى لا تحصل الا بامثال أوامر المولى الحقيقى ونواهيه قيل يجوز أن يكون المراد بالامثال أن يكون شأن العابد امثال ما أمر أو نهى ولم يلزم منه أن يكون معبودهم ذا أمر بالفعل بل يكفي الشرطية وهى انه

ان امر معبودهم بشئ امتثلوه ولا يلزم منه الامتثال بالفعل أقول جل عبارة الشريف العلامة على ما ذكر تعسف مستغنى عنه وأما عن الثاني فلان أصل الامر الوجوب فيحمل عليه ما يمكن صارف ولو كان الامر للاستحباب لكان النهي متعلقا بصدقه أيضا قليل يتعاقب النهي بصدقه والحمد وهو ترك الحمد بالكلية على سبيل الحرمة ويتعلق بها الذم في كثير من الآيات نحو قوله تعالى يعرفون نعمته الله ثم ينكرونها وأكثروا الكافرون أقول فيه نظر لان الآية لا تدل الا على أن انكار النعمة مذموم ولا تدل على أن ترك الحمد مذموم وأما عن الثالث فلان المراد من الانعام الانعام في الآخرة والانعام بشئ يترتب عليه الثواب في الآخرة أو الانعام الديني والديني مع ما لا انعام على الوجه الذي ذكرنا فيه اشارة الى الوعد وكذا المراد بالغضب الغضب في الآخرة أو بما يوجب الغضب فيهما بقرينة المقابلة للانعام وفيه اشارة الى الوعيد (قوله من الحكم النظرية) أي في الفاتحة اشارة الى الحكم النظرية أي المسائل الاعتقادية فان الفطن اذا ساعده التوفيق يتفطن بما ذكر في الفاتحة الى المسائل الاعتقادية (قوله والاحكام العملية التي هي سلوك الطريق المستقيم الخ) لا يخفى ان الاحكام العملية ليست نفس سلوك الطريق المستقيم فان السلوك المذكور عمل فالتقدير والاحكام التي هي سبب سلوك الطريق المستقيم والقصص والامثال تفيد بوجه ما بعض المسائل التي يقصد بها الاعتقاد والاعمال فان في قصص الامم السالفة الدلالة على كون الله تعالى عالما قادر امرا سلا للرسول منجيا مهلكا (٨) الى غير ذلك من صفات الكمال وعلى الاحكام العملية أيضا لانه يعلم من القصص

ان هلاك قوم نوح مثلا بسبب أعمالهم الفاسدة ومخالفة نهيهم ففيها دلالة على وجوب الاتباع للرسول والعمل بمقتضى أمره ونهيهِ فتأمل (قوله دون أنعمت عليهم) المقصود دون صراط الذين أنعمت عليهم فان الصلاة بدون الموصول والمضاف اليه بدون المضاف لا بعد آية أصلا (قوله وتثنى في الصلاة) هذه العبارة أظهر من عبارة الكشف حيث قال تثنى في كل ركعة والمراد أنها تثنى في جنس

أو على جملة معانيه من الحكم النظرية والاحكام العملية التي هي سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء وسورة الكنز والوافية والكافية لذلك وسورة الحمد والشكر والدعاء وتعليم المسئلة لاشتمالها عليها والصلاة لوجوب قراءتها أو استحبابها فيها والشافعية والشفاء لقوله عليه الصلاة والسلام هي شفاء من كل داء والسبع المثاني لأنها سبع آيات بالاتفاق الآن منهم من عد التسمية دون أنعمت عليهم ومنهم من عكس وتثنى في الصلاة أو الانزال ان صح أنها نزلت بمكة حين فرضت الصلاة وبالمدينة حين حوت القبلة وقد صح أنها مكية لقوله تعالى ولقد آتيناك سبعاً من المثاني وهو مكي بالنص (بسم الله الرحمن الرحيم) من الفاتحة ومن كل سورة وعليه قراء مكة والكوفة وفقهاؤها وابن المبارك (رحمه الله تعالى) والشافعية وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها ومالك والاوزاعي ولم ينص أبو حنيفة (رحمه الله تعالى) فيه بشئ فظن أنها ليست من السورة عنده وسئل محمد بن الحسن عنها فقال ما بين الدفتين كلام الله تعالى وإنما أحاديث كثيرة منها ما روى أبو هريرة (رضي الله تعالى عنه) أنه عليه الصلاة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات أو لاهن بسم الله الرحمن الرحيم وقول أم سلمة (رضي الله عنها) قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية ومن أجلهما اختلف في أنها آية برأسها أم بما

الصلاة وأكثرها فلا يرد الاعتراض بصلاة الجنائز وبما هو مذهب الشافعية من جواز الصلاة بركعة واحدة بعدها (قوله وهو مكي) أي نازل بمكة قبل الهجرة فلا يرد أنه محتمل أن يكون نزوله بمكة حين الفتح قيل لم يلزم من ذلك كون الفاتحة مكية لان ورود الماضي بمعنى المستقبل كثير في كلام الله تعالى كقوله انا أعطيناك الكوثر وأجيب بان ذلك ليس مناسباً للمقام النزول لانه تعالى يصدد الامتنان وبث النعم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يحسن الامتنان بالنعمة التي لم يعطها إياه وفيه نظر لان هذا الحكم يصح اذا لم يكن الاعطاء في المستقبل محققاً عند المخاطب فاما اذا ثبت المخاطب لمجرد وعده فهو حسن بل الجواب ان هذه الشبهة زائلة بالأحاديث الصحيحة المفيدة لكونها مستعملة بمعنى الماضي منها ما روى عن علي رضي الله عنه أنها نزلت بمكة أقول فيه نظر اذ حصل هذا الكلام ان الفاتحة مكية لان قوله تعالى ولقد آتيناك مكي وهو بمعنى الماضي لا المستقبل لان الأحاديث دلت على أنها نزلت بمكة فهذا يكفي في الاستدلال ويكون التمسك بقوله آتيناك الآية لا دخل له فيه بل الجواب أن الفعل الماضي يجب ان يحمل على حقيقته اذا لم يكن صارفاً وههنا لا يظهر صارف فوجب الحمل على الحقيقة (قوله ولم ينص فيه أبو حنيفة بشئ فظن) لما لم ينص بشئ ظن انه أبقاها على أصلها الذي هو عدم كونها من السورة لان الأصل في كل حكم عدمه حتى يتبين ثبوته (قوله وسئل محمد بن الحسن عنها فقال) الظاهر انه سئل عن ان البسملة من السورة أولا لان الكلام فيه فيكون هذا الجواب غير مطابق للسؤال بحسب الظاهر اذ مطلوب السائل تعيين أحد الأمرين المذكورين وعلى هذا فقصوده عدم تقرراً أحد الأمرين عنده فصرح بما تقرره عنده من انها من القرآن

وارادته لم ينقرر أحد الامرين عندي وما نقرر فهو انها من القرآن وقد يقال يحتمل ان يكون السؤال عن ان البسملة من القرآن أم لا وحينئذ يكون الجواب مطابقا بلاخفاء (قوله ومن أجلهما اختلف) يعني ان الحديث الاول دال على ان البسملة آية مستقلة والحديث الثاني دال على انها جزء آية فمن وصل اليها الحديث الاول وتحقق عنده ذهب الى انها آية ومن تحقق عنده الحديث الثاني ذهب الى انها جزء آية واعلم ان مذهب الشافعي رضي الله عنه ان البسملة جزء من جميع السور ولم يندكره المصنف صريحا وذكره صاحب الكشف قال وقراء مكة والكوفة وفقهاؤهما على انها آية من الفاتحة ومن كل سورة وعليه الشافعي وأصحابه لكن اطلاق القول بان مذهب قراء الكوفة انها جزء من كل سورة ليس بصحيح على الظاهر فان جزء كوفي ومذهبه انها ليست جزءا من كل سورة وانما هي جزء من الفاتحة فقط وقال الرافعي في الكبير البسملة آية من الفاتحة لما روى انه صلى الله عليه وسلم قرأ فاتحة الكتاب فقرا بسم الله الرحمن الرحيم وعدها آية منها وروى انه قال اذا قرأت فاتحة الكتاب فاقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فانها أم القرآن والسبع المثاني وان بسم الله الرحمن الرحيم آية منها واما حكم التسمية في سائر السور سوى براءة فلا يصح بان فيه طريقان أحدهما ان في كونها من القرآن في أوائل السور قولين أحدهما انها من القرآن لانها مشتبهة في أوائلها بخط المصحف والطريقة الثانية وهي الاصح القطع بانها من القرآن بلا خلاف وانما الخلاف في انها آية مستقلة منها أم هي مع صدر السورة آية فاحد القولين انها بعض الآية من سائر السور وأصحهما انها آية تامة كما في الفاتحة فظهر بما ذكرنا ان المصنف قصر في تقرير مذهب الشافعي من وجهين أحدهما انه لم يلتفت الى كونها آية من سائر السور والثاني انه لم يبين ان البسملة آية أو بعضها ومذهبه انها آية مستقلة من الفاتحة ومن غيرها على الاصح (قوله والاجماع الخ) اعترض عليه بانه أثبت في المصاحف أسماء السور وأعداد الآي وأجيب بان من فعل ذلك فقد ميزه وأثبتته بلون آخر أقول هذا الجواب لا يخلو عن ضعف والاولى ان يقال المراد بما بين الدفتين ما كان بين الدفتين في زمان جمع القرآن وابتداء كتبه في المصاحف وما يقرب من ذلك الزمان والظاهر ان مبالغتهم في تجريد القرآن انه لم يكن فيه أسماء السور وأعداد الآي (٩) وههنا كلام وهو ان مذهب الشافعي ان

omit

البسملة آية من الفاتحة
ومن سائر السور كما
ذكره صاحب الكشف

بعدها والاجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله سبحانه وتعالى والوفاق على اثباتها في المصاحف مع المبالغة في تجريد القرآن حتى لم تكتب آمين والباء متعلقة بمحذوف تقديره بسم الله أقرأ

(٢ - (بيضاوي) - اول)
وجعل الاجماع المذكور دليلا عليه فيه بحث ذكره المعلقون عليه وهو ان كون البسملة من القرآن لا يدل على كونها آية من السورة اذ يجوز ان تكون آية مستقلة أو بعض آية من السور وأجيب عن الاول بان القرآن مفصل الى السور والسور الى الآيات فلو كانت البسملة جزءا من القرآن لكانت جزءا من السور بقي الاحتمال الثاني وهو ان تكون بعض آية من السور وذكر في حاشية الكشف انه نقل عن بعض الناس ولم يلتفت اليه صاحب الكشف ولم ينقل ذلك الخلاف انما نقل الخلاف في كون البسملة من القرآن أقول لم يبين السبب في عدم الالتفات اليه ولقائل ان يقول بعض الدلائل يدل على كونها من السور ومنه الحديثان المذكوران وواحد منها يدل على انها آية والآخر على انها بعض آية وبعضها على انها من القرآن فلم اعتبر الخلاف في كونها من القرآن ولم يعتبر الخلاف في كونها آية تامة أو بعض آية والحال ان احتمال كون البسملة ليست من القرآن أبعد من ان تكون من القرآن وبعض آية من السور لما ذكرنا ويمكن ان يقال لم يلتفت صاحب الكشف الى هذا الاحتمال لعدم الاعتداد بمن هذا مذهبه واجماع من يعتد بهم على خلافه فتأمل والمصنف تبع الكشف فورد عليه ما ورد على الكشف من ان الاجماع المذكور يفيد كونها من القرآن ولا يفيد كونها من السور بقي ههنا اشكال وهو ان حديث أم سلمة وهو انه صلى الله عليه وسلم قرأ فاتحة الكتاب وعدها بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية يدل على أن البسملة بعض آية واعلم أنه قد روت أم سلمة أيضا أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم في أول الفاتحة في الصلاة وعدها آية قال الشيخ تقي الدين السبكي في شرح المنهاج هذا صحيح رواه ابن خزيمة في صحيحه ويمكن أن يؤول حديث أم سلمة المذكور في الكتاب بان المراد من الآية الكثيرة لا الواحدة كما قال صاحب الكشف تقول فلان أدرك ثمرة بستانه ونظيره قولهم كلمة الجوى يدرة لقصيدته قال العلامة التفتازاني يعني أن الثمرة التي بمعنى السكرة لا الواحد وكلمة الجوى يدرة قصيدته وكل قصيدة مركبة من كلمات فان قلت كيف يدعى الاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى والحال ان قدماء الحنفية على أن البسملة خارجة عن القرآن قلت المراد من هذا الاجماع اجماع السلف السابق على هذا الاختلاف ولما اطلع المتأخرون منهم على أن الدلائل دالة على خلاف مذهب القدماء جزموا بانها من

القرآن (قوله لان الذي يتلوه مقروء) ومراده أنه اذا كان ما يتلوه مقروءاً فالقراءة مما يتلوه أيضاً قال الشريف العلامة يتلو التسمية فيما نحن فيه شيئاً من أحدهما من جنسها ويتلو ذكراً وهو المقرء والثاني من غير جنسها ويتلو وجوده ذكرها وهو القراءة وتلو كل واحد منهما يستلزم تلو الآخر فصرح أى صاحب الكشف بالاول ليفهم الثاني مع المحافظة على التجانس وأقول لما كان ظهور تلو القراءة بتلو المقرء صريحاً بما هو أظهر (قوله وكذلك يضمن كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأه) كذا فى الكشف وقال المحققان فى حواشيهما عليه المراد من هذا الكلام أن الفاعل يضمن لفظ ما يجعل التسمية مبدأه أقول فيه بحث اذ لقائل أن يقول لان سلم أن كل فاعل يضمن اللفظ المذكور بل يضمن المعنى فالجواب أن يقال ان عادة النفس أن تلاحظ المعنى فى ضمن اللفظ قال الشريف العلامة فى حاشية التسمية ان النفس تعودت ملاحظة المعانى من الالفاظ بحيث اذا أرادت أن تتعقل المعانى وتلاحظها تتخيل الالفاظ وتنقل منها الى المعانى ولو أرادت تعقل المعانى صرفه صعب عليها ذلك صعوبة تامة كما يشهد به الرجوع الى الوجدان وقال فى حاشية المطالع كان المفكر فى المعانى يناجى نفسه ولو أراد تجريد المعانى عن الالفاظ لاشكل عليه ذلك (قوله لعدم ما يطابقه يدل عليه) فيه نظر لانه اذا ابتداء بالقراءة كان الحال وهو ابتداء القراءة دالاً على ابداء ولعله أراد أنه ليس فى اللفظ ما يدل عليه بخلاف اقرأ فان المقرء الذى يتلو التسمية يدل عليه وأما ابداء فيدل عليه الحال فتأمل ويحتمل أن يراد بقوله لعدم ما يطابقه أنه لا يوجد ما يطابقه فى القرآن بخلاف اقرأ فانه وجد ما يطابقه فيه وهو قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذى خلق قال صاحب الحواشى فان قلت الحديث المشهور المستدعى للابتداء بالبسملة و وقوعها فى الابتداء قرينة ظاهرة على تقدير ابداء قلت لا يصلح شئ منهما لذلك اما الحديث فلانه يستدعى تقديم البسملة على الامر ذى البال والتلفظ بها فى ابتداء ذلك الامر لا يستدعى أن يتعلق بابتدئ أو بفعل آخر وأما الوقوع فى الابتداء فلا أن الوقوع فى موضع الابتداء لو كفى قرينة على تقدير ابتدئ الكفى الوقوع فى النهاية قرينة على تقدير الانتهاء والوقوع فى الوسط قرينة على تقدير التوسط وليس كذلك أقول فيه بحث اما أولاً فلا أن محصل السؤال أن الحديث لما دل على وقوع البسملة فى الابتداء يصح أن يجعل هذا قرينة على تقدير (١٠) ابداء ولم يدع أنه يستلزم تقديره ويستدعيه واماناً فلا ناذا سلمنا أنه يلزم من

كون الوقوع فى الابتداء
قرينة لتقدير ابداء أن
يكون الوقوع فى الوسط

لان الذى يتلوه مقروء وكذلك يضمن كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأه وذلك أولى من أن يضمن ابداء لعدم ما يطابقه ويدل عليه أو ابتدائى لزيادة اضمار فيه وتقديم المعلوم ههنا أو وقع كما فى

والانتهاء قرينة على تقديرهما نقول عدم الجواز ممنوع والجواب عن السؤال ان ما ذكر قوله

لا يدل على خلاف مدعى المصنف وهو أولوية تقدير اقرأ (قوله لزيادة اضمار فيه) لحذف المضاف والمضاف اليه والاولى أن يقال لان المراد بابتدائى ابتدائى للقراءة كائن أو ملتبس باسم الله فيلزم تقدير كلمات متعددة وفى كلامه رد لما ذهب اليه بعض النحاة من أن تقدير الابتداء أولى فيقال بسم الله ابتدىء القراءة واستشهد على ذلك بوجهين الاول أن الابتداء أعم من خصوصيات تلك الاقوال فهو بالتقدير أولى ألا يرى أنهم يقدرون متعلق الظرف المستقر فعلاً عاماً كالخصول والكون الثانى أن فعل الابتداء مستقل بما قصد بالتسمية من وقوعها مبتدأ بها فتقديره أو وقع فى المعنى قال ولا يرد علينا اقرأ باسم ربك لان الاهم هناك فعل القراءة فلذلك صرح بها وقدمت للابتداء بالاسم وأجيب عنه بان تقديم الخصوصية أولى بتأدية المراد ولانك اذا قدرت اقرأ دل على تلبس القراءة كلها بالتسمية على وجه التبرك والاستعانة وان قدرت ابتدىء القراءة أفادت تلبس ابتدائها بها وتقدير الظرف المستقر بالمتعلق العام انما يكون فيما لم يكن قرينة دالة على الخصوصية وبان افادة الابتداء بالتسمية حصلت بمجرد وقوعها مبتدأ بها ولا حاجة الى تقدير الابتداء أقول هذا المقام يناسب تقييد الابتداء بالقراءة فهكذا كل مقام يناسب تقييده بشئ خاص واذا قيد بها انعكس الامر أى صار المقدر خاصاً لان مطلق القراءة أعم من ابتداء القراءة وفيه نظر فتأمل قال صاحب الحواشى فى تقدير ابتدئ نظر لانه مثلاً اذا قال المسافر باسم الله فلو كان تقديره باسم الله ابتدىء السفر كان هذا اخباراً عن ابتداء السفر به لا سفره ولا ابتداء سفره ويلزم من تقديم البسملة على ابتدئ المقدر وقوعها فى ابتداء الاخبار المذكور ومن تعلقها به تلبس الاخبار المذكور باسم الله كما اذا صرح بابتدئ فقيل باسم الله ابتدىء ولا يلزم من تقديمها عليه وقوعها فى ابتداء السفر ولا من تعلقها به تلبس السفر باسم الله اذ من الجائز أن يقع اسم الله فى ابتداء الاخبار عن السفر وتلبس الاخبار باسمه ويقع السفر باسم غيره ولو كان تقديره باسم الله أسافر كان هذا اخباراً عن سفره لا سفرابه ويلزم من تقديم البسملة عليه وقوعها فى ابتداء الاخبار المذكور لا السفر ومن تعلقها به تلبس الاخبار بها لا تلبس السفر وكلا الوجهين غير مطابق لما قصد المسافر بتقديم البسملة على السفر والوجه المطابق للمقصود وان لم ينقل عن النحاة أن يقال البسملة متعلقة

بالسير أو ما في معناه وهو وان لم يكن مذكورا هناك ولا مقدرا في الكلام لكن لما وقع هناك ما يكون عبارة عنه ومتحداه وهو ذهاب المسافر فكأنه مذكور هناك وتعاق به الجار نظرا الى هذا أقول اذا قال المسافر حين شروعه في السفر بسم الله أسافر كان معناه افعّل السفر ملتبساً بذلك السفر باسم الله فيكون السفر ملتبساً باسم الله فتأمل ثم ان قوله البسملة متعلقة بالسير أو ما في معناه الى آخره ان أراد أنها متعلقة بلفظ السير فلا وجه لقوله لكن لما وقع هناك ما يكون عبارة عنه ومتحداه وهو ذهاب المسافر لان ذهاب المسافر معنى لالفظ فلا يكون متحداه مع السير الذي هو اللفظ وان أراد بالسير معناه كان قوله لكن لما وقع الى آخره مستدركا (قوله أدل على الاختصاص وأدخل في التعظيم) قال صاحب الحواشي فان قلت انما يستقيم قوله أدل على الاختصاص وأدخل في التعظيم وأوفق للوجود اذا كان للكلام على تقدير تأخر المعمول دلالة على الاختصاص ودخل في التعظيم وموافقة للوجود في وجهه قلت نعم أما الدلالة على الاختصاص فن بآء الآلة والمصاحبة فان للفعل اختصاصا بآءه ومصاحبة وأما الدخول في التعظيم فن التبرك به وان أخر عن الفعل وأما الموافقة للوجود فلان المعمول حقيق بالتأخير عن عامله أقول فيه نظر اما أولا فلان الاختصاص المذكور في الكتاب عبارة عن القصر كما قال في الكشف انهم كانوا يبدؤن باسماء آلهتهم فيقولون باسم اللات وباسم العزى فوجب أن يقصد الموحد معنى اختصاص اسم الله عز وجل بالابتداء وذلك بتقديمه وتأخير الفعل كما فعل في اياك نعبد وأما اختصاص الفعل بالآلة والمصاحبة فليس لمعنى القصر بل انواع من التعلق ويمكن أن يقال مراد المصنف أن تقديم المعمول أقوى في الدلالة على الاختصاص بمعنى التعلق لانه دال على الحصر وهو موجب لقوة تعلق المقدر وهو القراءة باسم الله وعلى هذا ظهر وجه كلام صاحب الحواشي وأما ثانيا فلان تفسير الانسبية للوجود بما ذكر ليس كما ينبغي فالوجه أن يقال ان ذاته تعالى مقدم في الوجود على جميع الاشياء واذا قدر الفعل مقدما كان موافقا بوجه للوجود لتقدم اسم الله على ما شرع فيه (١١) بعد البسملة من القراءة وغيرها واذا كان

الفعل مؤخرا في التقدير كان أوفق للوجود لتقدم اسم الله على لفظ الفعل أيضا (قوله فان اسمه تعالى مقدم على القراءة) يعني

قوله بسم الله مجراها وقوله اياك نعبد لانه أهم وأدل على الاختصاص وأدخل في التعظيم وأوفق للوجود فان اسمه سبحانه وتعالى مقدم على القراءة كيف لا وقد جعل آلهها من حيث ان الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعا لم يصدر باسمه تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبترو قيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله تعالى اقرا

انما كان تقديم المعمول أوفق لان اسمه تعالى مقدم على القراءة على كل حال من التقديم على العامل والتأخير عنه لكن على الثاني أوفق للوجود كما بينا وهو واجب التقديم اذا كانت القراءة باسم الله أي بالاستعانة به لانه جعل آلهها من حيث ان الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعا لم يصدر به والظاهر كمال الاعتداد لان القاري اذا لم يبدأ باسم الله لم يسقط ثواب قراءته مطلقا فان قيل قد ورد في سنن أبي داود أن كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع فلزم أن يكون كل فعل مبتدأ بهماء معا ولزم تقدم كل من التسمية والحمد على الآخر قلنا قد صرح بعض شراح البخاري بان في اسناد هذا الحديث مقالا لا يصلح للحجية وقد وقع أن كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملوك في القضايا مفتوحة بالتسمية دون الحمد وهذا يشعر بان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق اه فلا يحتاج في مطلق الافعال الى الابتداء بالحمد ثم انه لا يستلزم المحال المذكور لان المراد من الابتداء بالتسمية الابتداء الحقيقي ومن الابتداء بالحمد الاضافي ثم انه يمكن أن يكون المراد من الابتداء بالحمد في الحديث ليس التللف بالحمد بل المراد الثناء بالجميل وهو حاصل من اللفظ بالبسملة فالابتداء بالبسملة والحمد حاصل من بسم الله الرحمن الرحيم (قوله كل أمر ذي بال) البال الحال والشان والتنكير للتعظيم فلذا فسر بالامر الشريف المهم به واعلم أنهم فهموا من تخصيص الامر بذي البال أنه لا يلزم في ابتداء الامر الحقير التسمية لان الامر الشريف ينبغي حفظه عن صيرورته أبترو وأما الحقير فليس كذلك اذ لا اهتمام ولا اعتداد بشأنه (قوله وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله) أقول هذا وقوله كيف وقد يجعل آلهها يدل على أن مذهب المصنف أن الباء للاستعانة ففي كلامه اشعار بان كون الباء للاستعانة أقوى من كونها للمصاحبة وهذا خلاف ما في الكشف فانه صرح بان كون الباء للمصاحبة والملازمة أعرب وأحسن قال الشريف العلامة اما كونه أعرب أي أدخل في لغة العرب وأفصح فلان بآء المصاحبة والملازمة أكثر في الاستعمال من بآء الاستعانة لاسيما في المعاني وما يجري مجراها من الاقوال واما انه أحسن أي أوفق بمقتضى المقام فلأن التبرك باسم الله تأدب معه وتعظيم له بخلاف جعله آله ولان الباء اذا جلت على المصاحبة كانت أدل على ملازمة جميع أجزاء الفعل أقول توضيحه انه اذا لم يصاحب معنى جميع أجزاء الفعل لا يقال انه مصاحب الفعل بل يقال انه مصاحب بعض أجزائه واما اذا استعين في تحصيل جزء من أجزاء الفعل بشئ

صدق انه يستعان في تحصيل ذلك الفـعل بذلك الشيء اذ لو لم يكن ذلك الشيء لم يكن الجزء واذا لم يكن الجزء لم يكن الشكل ولك ان تقول ان كونها للاستعانة دال على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو أولى من هذه الحقيقة ثم قال ولان التبرك باسم الله معنى ظاهر يفهمه كل أحد من يتدبى به والتأويل المذكور في كونه آلة لا يهتدى اليه الا بنظر دقيق ولان ابتداء المشركين باسماء آلهتهم كان على وجه التبرك بها ولان كون اسم الله آلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع بالآخرة الى معنى التبرك واعتراض عليه صاحب الحواشي بان ما جعله سببا لترجيح حمل الباء على المصاحبة من قوله لان التبرك باسم الله تأدب معه الخ وقوله لان ابتداء المشركين وقوله لان التبرك باسم الله معنى ظاهر الخ انما يصلح لسببية هذا لو كان التبرك معنى باء المصاحبة أولا زما لمعناها وهو ممنوع اذ معناها المصاحبة والملابسة كما حقق في موضعه وأشار اليه المحشى ههنا بقوله باء المصاحبة والملابسة أكثر ثم قال فان قلت قول المصنف للباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله يدل على اعتبار التبرك في معناها قلت مقصوده كما نقلنا عن الحواشي الشريفة ان التلبس ههنا على وجه التبرك أقول لقائل ان يقول قول الشريف العلامة التلبس على وجه التبرك وكذا قوله الباء للمصاحبة والملابسة لا يدل على خروج التبرك عن معنى باء المصاحبة وعدم اعتباره فيه مطلقا وقول المصنف انما يصلح لسببية هذا الخ اذ لا يلزم مما ذكر الشريف العلامة ان يكون التبرك معنى باء المصاحبة مطلقا أو لازما له فتكون المصاحبة القدر المشترك بين المعاني المذكورة لم لا يجوز ان يكون أحد معاني باء المصاحبة والملابسة على وجه التبرك ويكون المراد من قولهم الباء للمصاحبة والملابسة انها موضوعة لكل نوع من المصاحبة فيكون أحد معانيها المصاحبة على وجه التبرك فيكون من قبيل الوضع العام للمعنى الخاص وليس المراد انها موضوعة لهذا المعنى الكلى الذي هو المصاحبة كما ان من موضوعة للابتداء لكن لا للابتداء المطلق بل هي موضوعة لكل ابتداء خاص على ما حققه الشريف العلامة في مواضع عديدة ثم ان في كلام الشريف العلامة نظرا لانه ان أراد بقوله الاستعانة راجعة الى معنى التبرك انها عينه فهذا يفيد رجحان الاستعانة على المصاحبة لانه رجح المصاحبة لاشتغالها على معنى التبرك وما هو عين التبرك أولى مما اشتمل عليه (١٢) وان أراد اشتغالها عليه فلا يناسب جعله دليلا على رجحان المصاحبة

ثم ان هذا الوجه مخالف
للوجه الاول لان الوجه
الاول يشتمل على ان

وهذا وما بعده (الى آخر السورة) مقول على السنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه
ويحمد على نعمه ويسئل من فضله وانما كُسرت ومن حق الحروف المفردة أن تفتح

لاختصاصها

الاستعانة لاتفيد التأدب والتعظيم وهذا الوجه يدل على دلالتها عليه فان قيل

لعل مراده من الكلام الاول ان كونها للاستعانة لا يقتضى التبرك اذ قد يستعان بما ليس فيه تبرك ومقصوده من الكلام الثاني ان جعلها آلة دال على ان معنى باء الاستعانة راجع الى معنى التبرك بقريضة المقام فلا مخالفة بين الكلامين قلنا فلا يدل الدليل الاول على ترجيح المصاحبة لان المصاحبة أيضا لا تستلزم التبرك مطلقا بل بقريضة المقام كالاستعانة (قوله وهذا وما بعده مقول على السنة العباد) فان قلت كون البسملة مقولة على السنة العباد ظاهر اذ لا يتبرك الله تعالى باسمه ولا يستعين به واما جعل الحمد لله كذلك فما الباعث عليه قلت لما كان ما تقدم على الحمد وما تأخر منه وهو قوله اياك نعبد الى آخر السورة مقولا على السنة العباد فاللأثم ان يكون الحمد أيضا كذلك (قوله كيف يتبرك باسمه) قال الشريف العلامة بمعنى كيف يتبركون بآى عبارة يتبركون فلا يردان ما ذكره تعليم التبرك باسمه لا تعليم كيفية التبرك قال صاحب الحواشي فيه بحث اذ لا خفاء في ان ما ذكره مشتمل على التبرك باسمه تعالى على وجه معين وكيفية مخصوصة وبهذا الاعتبار يصح ان يقع جوابا للسؤال عن كيفية التبرك فلا احتياج الى اعتبار العبادة وصرف الكلام الى السؤال عنها أقول مراد العلامة ان المقصود من كيفية التبرك ههنا كيفية التبرك بالعبادة وهي حاصلة لا كيفية التبرك مطلقا سواء كان بالعبادة أو غيرها فلا يرد الاعتراض بان ما ذكره تعليم للتبرك (قوله ومن حق الحروف المفردة ان تفتح) قال العلامة التفتازانى الاصل في البناء سيما في بناء الحروف هو السكون لخفته ولكونه عدما والعدم هو الاصل في الحادث ولما تعذر ذلك في حروف المعاني المبنية على حرف واحد لرفضهم الابتداء بالساكن كان من حقها ان تبنى على الفتحة لكونها أخت السكون في الخفة وان كانت الاخت باعتبار المخرج هي الكسرة أقول ان أراد بقوله لكونه عدما ان ماهية السكون العدم لزم عنه ان لا يكون له مخرج فكيف يكون أخت الكسرة باعتبار المخرج وان أراد انه متصف بالعدم أى بانه عدم الحركة فالحركة أيضا متصفة بالعدم أى بانها عدم السكون وقد يقال في الجواب ان المراد من قوله وان كانت الاخت ان أخت الفتحة باعتبار المخرج الكسرة وقال الشريف العلامة أصل الاعراب ان يكون وجوديا لكونه أثر للعامل وعلم للمعاني فاصل ما يقابلها ان يكون عدميا وقد امتنع البناء على

السكون في حروف المعاني التي جاءت على حرف واحد لانها من حيث انها كلم برأسها مظنة وقوعها في ابتداء الكلام وقد رفضوا
الابتداء بالساكن فحقها ان تبنى على الفتحة التي هي أخت السكون في الخفة وان كانت الكسرة اختاله في المخرج أقول لانسلم ان أصل
ما يقابل الوجودي ان يكون عدميا فان التقابل كما يكون بين الوجودي والعدمي كذلك يكون بين الوجوديين كالتضاد فدعوى
كون التقابل أصلا في الاول دون الثاني محتاج الى البيان ثم ان ما ذكرنا من النظر سابقا يرد عليه فتأمل (قوله لاختصاصها بلزوم
الحرفية والجر) أي لزوم الحرفية والجر مختص بالباء أي لا يكون صفة غيرها من الحروف المفردة كما قال ابن الحاجب واختص بواي
ولا يدخل على غير المندوب وفي الكشف انه كسر الباء لكونها لازمة للحرفية والجر قال العلامة التفتازاني معناه ان الباء ملاصقة
لها غير منفكة عنهما على ما هو معنى اللزوم في اصطلاح الحكمة أقول اذا حمل اللزوم في كلامه على اصطلاح الحكمة لزم ان يكون
كل حرف جار باء فانهم اذا قالوا الكتابة لازمة للانسان يريدون به انه كلما وجد الانسان وجدت الكتابة لكن اللازم المذكور فاسد
كما لا يخفى والاولى كما قال الشريف العلامة حمل اللزوم في كلامه على ما هو المعبر عنده اهل اللغة فانهم يقولون فلان يلزم بيته أي لا يخرج
عنه فيكون معنى كلامه ان الباء لا ينتقل عن صفة الحرفية والجر الى غيرهما ثم قال اما مناسبة الحرفية للكسرة فلاقتضاها السكون
الذي هو عدم الحركة وكون الكسرة بمنزلة العدم لقلته حيث لم يوجد في الافعال ولا في غير المنصرف واما الجر فلموافقة حركة الباء أثرها
في المراد ان المجموع علة لكسر الباء فورد النقص بواو القسم وتائه وأجيب عنه بان عملهما بنباية الباء فكان الجر ليس أثرهما فان
قبل اعتبار لزوم الحرفية للاحتراز عن كاف التشبيه مستدرك مع انهم ذكرنا ذلك للاحتراز عنها لان الكاف اذا كانت اسما لا تعمل
الجر في المضاف اليه بل العامل الحرف المقدر على ما ذكر في الفصل قلت احتراز عنها على مذهب من جعل المضاف عاملا أقول يستفاد
منه انه يكفي في كسر الباء كونها لازمة للجر وفاقولا يحتاج الى لزوم الحرفية (١٣) ولا يرد النقص بواو القسم وتائه لما

لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر كما كسرت لام الامر ولام الاضافة داخلية على المظهر للفصل
بينهما وبين لام الابتداء والاسم عند أصحابنا البصريين من الاسماء التي حذفت أعجازها لكثرة
الاستعمال وبنيت أوائلها على السكون وأدخل عليها مبتدأ بها همزة الوصل لان من دأبهم أن
يبتدؤا بالمتحرك ويقفوا على الساكن ويشهد له تصريحه على أسماء وأسامي وسمى وسميت ومجى
سمى كهدي لغة فيه قال

ذكر ولا بالـ كاف لانها
ليست بلازمة للجر وفاقا
كما مر والاولى ان يقال في
تعليل كسر الباء انها بحسب
الصورة مستلزمة للجر
بخلاف كاف التشبيه فان

صورتها لا تستلزم الجر كما في كاف الخطاب وحاصله ان الباء بأي معنى كانت لازمة للجر بخلاف الكاف وكذا واو القسم وتائه لانها
بصورتها لا تستلزم الجر لا شتر كما في الصورة مع واو العطف وتائه التأنيت (قوله لكثرة الاستعمال) الى قوله مبتدأ بها همزة
الوصل فان قيل اذا كان حذف الآخر للتخفيف فلا وجه لتسكين الاول وادخال الهمزة عليها اذ هو موجب للشغل قلنا هو يستلزم
التخفيف غالبا لسقوط الهمزة في الدرج (قوله لان دأبهم ان يبتدؤا بالمتحرك) فيه اشعار بأنه يمكن الابتداء بالساكن لكنهم
استكروه (قوله ويقفوا على الساكن) قال بعضهم لانه ضد الابتداء فجعل علامته ضد علامة الابتداء قال صاحب الخواشي وجه
دأبهم بالوقف على الساكن ان تحرك آخر الكلمة مناف لما يدل ويشعر به الوقف فكان بينهما تناف وذلك لان الوقف على كلمة يدل
ويشعر بالتوقف عليها وعدم التجاوز عنها والتلفظ بالحركة بعد التلفظ بالحرف المتحرك بها لان الحركة بعض الحرف المصوت واذا
زيد عليه البعض الآخر حتى يتم الحرف المصوت كان بتمامه بعد الحرف السابق عليه بالضرورة فيكون جزؤه الذي هو الحركة بعده أيضا
أقول لانسلم ان التلفظ بالحركة بعد التلفظ بالحرف وما ذكره لا يدل عليه لم لا يجوز ان يكون جزء من الحرف المصوت وهو الحركة مع
الحرف المقدم والبعض الآخر منه بعد الحرف المذكور فيكون تمام الحرف المصوت بعد الحرف المقدم وتوضيحه ان الحرف الحاصل من
اشباع الحركة انما يحصل بالتدريج لادفاعة فانه من قبيل الامر الغير القار الذي لا يجتمع أجزاؤه في الوجود فصول جزؤه الاول الذي
هو الحركة مقدم بالزمان على حصول السك الذي لا يحصل الا وقد حصل سائر الاجزاء على التدريج ثم ان قوله الوقف على كلمة يدل الخ ان
أراد به ان معنى الوقف في اصطلاحهم ذلك فلا يلائم قوله يدل ويشعر بالتوقف عليها بل حق العبارة ان يقال الوقف عندهم التوقف على
الكلمة وعدم التجاوز عنها وان أراد غير ذلك فهو أمر خفي يحتاج الى ان يبين أو لا يتم تكلم فيه قال الامام الرازي الحرف الصامت سابق
على الحركة بوجهين الاول ان الصامت آني والحركة زمانية والآن مقدم على الزمان فما يوجد في الآن الذي هو أول زمان وجود الشيء
كان سابقا على ما يحدث فيه واعترض عليه في شرح المواقف بأنه جاز ان يكون حدوث الحرف الآتي في الآن الذي هو آخر زمان الحركة

لا بد لنفيه من دليل أقول لا نسلم ان الحركة التي هي الفتح والضم والكسر زمانية وانما الحركة الزمانية هي التي تعرض للاجسام مثل الحركة المكانية قال الثاني ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان التكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق والثاني باطل لا ينجذ من أنفسنا وجدانا ضرور يا انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه العلامة في شرح المواقف بأنه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها الجواز ان لا يسبق أحدهما الآخر بل يوجدان معا أقول الاستغناء عدم توقف الحركة في الوجود على الحرف وما ذكره في بطلان الثاني لا يدل عليه فان المتضايقين مثلا لا يتوقف أحدهما على الآخر مع انه لا يمكن وجود أحدهما بدون الآخر وأراد بالاستغناء وجود الحركة من غير وجود الحرف معه فتأمل (قوله والقلب بعيد غير مطرد) جواب دخل مقدر وهو ان لقائل ان يقول ان هذه أصاريف الوسم بعد نقل الواو وقلبها عن موضعها الى الآخر فاجاب بان هذا بعيد غير مطرد أي لا يجي في نظائره (قوله لانه رفعة للمسمى) يعني انما يقال للفظ الذي يوضع لشيء الاسم الذي هو في الاصل يدل على الرفعة لانه أي اللفظ المذكور رفعة للمسمى فان ما لا اسم له لا يعاب بشأنه ولذا قيل فلان لا اسم له ويراد انه لا اعتداد بشأنه ولا يلتفت اليه (قوله ليقل اعلاله) يعني انما قلنا أصله الوسم لا الاسم واذ لو قلنا أصله السمولزم كثرة الاعلال لان فيه اعلاله بحذف الواو وتسكين الحرف وتعويض الهمزة عنها بخلاف ما لو كان الاسم أصله الوسم ومن هذا يظهر ان قوله أو من السمة ليس على ما ينبغي بل الوجه ان يقال أو من الوسم ولذا قال العلامة التفتازاني وغيره ان الاسم عند الكوفيين مشتق من الوسم (قوله والاسم مقحم) اعلم ان كون (١٤) الكلمة في القرآن والحديث أو غيره من الكلام الفصيح زائدة لا يقصد به انه

لا فائدة لها أصلا اذ هو عبث بل معناه انه لا يختل المعنى بحذفها وفائدتها قد تكون معنوية وقد تكون لفظية وقد يجتمعان والفائدة المعنوية كالتأكييد واللفظية كتزيين اللفظ وحفظ الوزن وفائدة احكام الاسم في قوله تعالى سبوح اسم ربك ان يشعر بالمبالغة في تسبيحه تعالى

والله أسماك سمي مبارك * آثر الله به إشاركا والقلب بعيد غير مطرد واشتقاقه من السمولانه رفعة للمسمى وشعاره ومن السمة عند الكوفيين وأصله وسم حذف الواو (وعوضت) عنها همزة الوصل ليقل اعلاله ورد بان الهمزة لم تعهد داخل على ما حذف صدره في كلامهم ومن لغانه سم وسم قال (بسم الذي في كل سورة سمة) * والاسم ان أريد به اللفظ فغير المسمى لانه يتألف من أصوات متقطعة غير قارة ويختلف باختلاف الامم والاعصار ويتعدد تارة ويتحد أخرى والمسمى لا يكون كذلك وان أريد به ذات الشيء فهو المسمى لكنه لم يشتهر بهذا المعنى وقوله تعالى تبارك اسم ربك وسبح اسم ربك المراد به اللفظ لانه كما يجب تنزيه ذاته سبحانه وتعالى وصفاته عن النقائص يجب تنزيه الالفاظ الموضوع لها عن الرفث وسوء الادب أو الاسم فيه مقحم كما في قول الشاعر * الى الحول ثم اسم السلام عليكما * وان أريد به الصفة كما هو رأى الشيخ أبي الحسن الأشعري انقسم انقسام الصفة عنده الى ما هو نفس المسمى

فانه اذا وجب تسبيح اسمه وهو المفهوم من ظاهر الكلام وان لم يكن مقصودا بالذات على تقدير كونه مقحما والى فتسبيح الذات المقدسة أولى واما الزيادة في الشعر المذكور ففائدتها ظاهرة (قوله وان أريد به الصفة كما هو رأى الشيخ) فيه نظر اذ يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره اذ الصفة هي الامر الخارج عن الذات فاذا انقسمت الصفة الى نفس المسمى والى غيره لم ينقسم الخارج عن المسمى الى نفس المسمى والى غيره وبطلانه ظاهر قال الشر يف العلامة في شرح المواقف قال الامدي ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وعامة الصحابة الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره وهي كل صفة ممكنة مفارقة عنها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقاً ورازقاً ونحوها ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمنع انفكاكه بوجه كالعلم والقدرة وغير ذلك من صفات الله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه أقول فيه النظر المذكور اللهم الا ان يقال المراد من صفة الشيء ما هو صفة ظاهر أو حقيقة فالاول كالوجود فانه صفة بحسب الظاهر وعين الموصوف في الحقيقة عند الشيخ الأشعري أو يقال ما يمكن ان يشتق من لفظه أمر يحمل على ذلك الشيء أو يقال المراد من الصفة مدلول اللفظ الذي يحمل عليه بتصرف فيه كما يدل عليه ما سبق مع ما نقل صاحب الحواشي عن شرح المواقف انه قد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل انه ليس النزاع في لفظ فرس انه هل هو الحيوان المخصوص أو غيره بل في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي أم باعتبار أمر آخر صادق عليه عارض له فذلك قال الشيخ قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله فانه علم للذات من غير اعتبار أمر فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انهما غيره وقد لا يكون لاهو ولا غيره قال صاحب الحواشي فيه بحث

اذما ذكره الشيخ من ان الاسم قد يكون عين المسمى وقد يكون غيره لا يتفرع على ما فرعه عليه من ان مدلول الاسم هو الذات من حيث هي أم باعتبار أمر صادق عليه اذ لو كان الذات باعتبار أمر صادق عليه مدلول الاسم كان لا محالة بهذا الاعتبار مسماه فيكون الاسم عين المسمى وما نقل عن الشيخ من ان اسم الله علم للذات من غير اعتبار معنى فيه ممنوع اذ قد اعتبر فيه المعبود بالحق أو الاتصاف بجميع الصفات الكمالية كما مر كيف لا وذاته من حيث هي غير معقول لنا كما لا يخفى ولو كان بهذا الوجه معنى لفظ الله لم يكن الله معلوما لنا هذا حاف أقول فيه نظر اما الأول فلان ما ذكر من عدم التفرع ممنوع فان صاحب المواقف أشار الى ان المراد من المسمى نفس الذات لا معنى للفظ وكذا بين الخلاف الواقع في ان الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره بانه في الحقيقة خلاف في ان مدلول الاسم هو الذات من حيث هي أم باعتبار أمر صادق عليه وعلى هذا ظهر التفرع المذكور بان يقال قد يكون مدلول الاسم عين المسمى أي الذات من حيث هي وقد يكون غير نفس الذات كالخالق فان معناه ليس نفس ذات الخالق بل اعتبر فيه شيء آخر هو النسبة الى غيره كما ذكر وليس المراد من المسمى معنى اللفظ وما وضع له حتى يكون معنى الخالق نفس المسمى وامانا فلانا لان سلم استحالة كون ما وضع له لفظ الله تعالى غير معلوم لنا بذاته بل يكون معلوما بوجه وسيجيء هذا قريبا (قوله لان التبرك والاستعانة بذ كراسمه) قال صاحب الحواشي وفي الحواشي الشريفة فائدة لفظ الذكر في قوله بذ كراسمه الله التصريح بالمراد فان تصدير الفعل باسم الله انما يكون بذ كره ويقع على وجهين أحدهما ان يذكر كراسمه خاص من أسمائه تعالى كاللفظ الله مثلا والثاني ان يذكر كراسمه كلفظ دال على اسمه كما في التسمية فان لفظ اسم مضاف الى الله تعالى يراد به اسمه تعالى فقد ذكر ههنا اسمه لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد ان التبرك والاستعانة بجميع أسمائه واما كلمة الباء فهي وسيلة الى ذكره على وجه يؤذن بجعله مبدء الفعل فهي من تمة ذكره على الوجه المطلوب فبطل ما توهم من ان الابتداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله لان الباء ولفظ اسم ليس شيء منهما اسماله فان قلت ما فائدة لفظ الاسم وهلا قيل بالله الرحمن الرحيم قلت فائدة ما أشرنا (١٥) اليه من تعميم التبرك باسمائه أقول فيه بحث

لان ما ذكره يتم بامرين أحدهما ان يكون بسم الله الرحمن الرحيم دال على الاستعانة أو التبرك

والى ما هو غيره والى ما ليس هو ولا غيره وانما قال بسم الله ولم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذ كراسمه أو للفرق بين اليمين واليمين ولم تكتب الالف على ما هو وضع الخط لكثرة الاستعمال وطول الباء عوضا عنها والله خذفت الهمزة وعوض عنها الالف واللام ولذلك قيل يا الله بالقطع الا

بجميع أسمائه الحسنى والثاني يكون بالله الرحمن الرحيم دال على الاستعانة أو التبرك باسم واحد منها وان سلم الاول بان يحمل اضافة الاسم الى الله على الاستغراق بقراءة المقام لكن الثاني ممنوع فان بالله يدل على الاستعانة بمسمى هذا اللفظ لانه في كتب القلم وكذا اذا حل الباء على المصاحبة يدل على مصاحبة معناه لا على مصاحبة أقول فيه نظر لان ما نقله عن الحواشي الشريفة لا يدل على ان ذكر لفظ الاسم يدل على عموم التبرك بجميع الاسماء ولا يلزم منه ان يكون تركه دال على التبرك باسم خاص منها ولو سلمنا انه يدل على التبرك باسم خاص لكان حسنا فانه لما دل الحديث على التبرك بذ كراسم الله تعالى قيل كل أمر ذي بال فاذا قال القاري مثلا بالله الرحمن الرحيم فالوجه ان يراد به الاستعانة بهذه الاسماء الكريمة أو التبرك بها فكان معناه اقرأ باستعانة هذه الاسماء أو متبركاً بها فتأمل (قوله وللفرق بين اليمين واليمين) قال الشريف العلامة فان التيمن انما يكون باسمه لا بذاته وكذا اسمه يجعل آلة ليفعل لذاته واليمين انما يكون به لا باسمائه التي هي الالفاظ أقول فيه نظر قال الفقهاء لو قال أحد بسلام الله أو بالمصحف أو بالمكتوب فيه فيمين فان أراد بالمصحف أو بالثبت فيه الورق والجلد فلا يمين وظاهر هذا الكلام انه ينعم قد اليمين بالفاظ القرآن واذا انعقد بها فلم لا يجوز باسمائه تعالى التي هي الالفاظ فتأمل (قوله يا الله بالقطع) يعني ان هذا علامة كون الهمزة للعوض فانه لما صارت عوضا صارت في حكم جزء الكلمة والمصنف غير عبارة الكشف ههنا فانه قال خذفت الهمزة وعوض منها حرف التعريف وعبارة المصنف أظهر في المقصود لانهم اختلفوا في ان حرف التعريف ما اذا قال سيبيويه هو اللام فقط أي بالهمزة قبله ليحجزوا لا ابتداء به وقال الخليل هو الالف واللام معا وهذا هو المراد من عبارة الكشف كما صرح به بعضهم اذ لو كان المراد منه اللام فقط لم يحتج في صورة النداء الى ايراد الهمزة وقطعها وخص القطع بالنداء لان الالف واللام لمحض العوض ولا شائبة للتعريف للاحتراز عن اجتماع اداتي التعريف ههنا على ما هو المشهور من امتناع اجتماعهما قال العلامة التفتازاني خص قطع الهمزة بالنداء لتمييز حرف التعريف ههناك للتعويض مضمحل عنها معنى التعريف حذر من الجمع بين اداتي التعريف واما على مذهب الرضى من عدم امتناع الاجتماع فيحتاج الى بيان آخر وقد عله الرضى بالابتداء من أول الامر بان الالف واللام خرجا عما كانا عليه في الاصل وصارا كجزء الكلمة حتى لا يستكره اجتماعيا واللام فلو كانا

بقيا على أصلهما السقطت الهمزة في الدرج لان همزة لام المعرفة همزة وصل وقيل فان قيل فيجب ان يقطع اذا دخل عليه باء الجر مثلا ليكون مؤذنا من أول الامر بان الالف واللام خرجتا عما كانا عليه قلنا المراد بالخروج عن الاصل ان يكون لمحض العوض وهو في بالله كذلك دون غيره ويرد عليه انه اذا لم يمتنع اجتماع اداتي التعريف فواجه الكراهة في اجتماعهما والوجه ان يقال ان التعليل الذي ذكره الرضى مبنى على المشهور من امتناع اجتماع اداتي التعريف والوجه الاول ان يقال ان الاستكراه نظرا الى الظاهر في أول الامر يعني لو لم يقطع لتوهم من أول الامر نظرا الى الظاهر ان الالف واللام على حالهما حينئذ لا يرد عليه ما ذكرنا والاولى في جعل اللام في بالله لمحض العوض ان يقال لو دخل اللام المنادى وهي باقية في معناها الحقيقي الذي هو التعريف فاما ان يبنى معها وهو بعيد لكون اللام معاقبة للتنوين فهي كالتنوين فمن ثمة قل ببناء الاسم معها فاستكره دخولها مطردا في المنادى المبنى واما ان يعرب وهو أيضا بعيد لحصول علة البناء وهي وقوع المنادى موقع الكاف وقد ذكره الرضى أيضا في عدم دخول اللام على المنادى (قوله ثم غلب على المعبود بالحق) يعني ان الها من غير اللام يطلق في الاصل على المعبود مطلقا ثم غلب مع اللام على المعبود بحق وفيه ابهام وتوضيحه ما قال الشريف العلامة ان الاله معرفة بالللام غلب على المعبود بحق أي الذات المخصوصة فصار علمه باله بالغبلة ينصرف اليه عند الاطلاق كسائر الاعلام الغالبة ثم كذا الاختصاص بالتغيير وصار الله يحذف الهمزة مختصا بالمعبود بالحق فالاله قبل حذف الهمزة وبعده علم لتلك الذات المعينة الا انه قبل حذف الهمزة يطلق على المعبود بالحق وقد يطلق على الباطل وبعده الحذف لا يطلق الا على المعبود بحق وقال العلامة (١٦) التفتازاني معنى الغلبة ان يكون للاسم عموم فيعرض له بحسب الاستعمال خصوص

الى حد التشخيص فيصير علما كالنجم أو لا فيصير اسما غالبا كاله أو صفة غالبية كالرحمن أقول بين كلاميهما نوع تخالف فتأمل (قوله واشتقاقه من آله) بمعنى عبد وهو مفتوح العين أي اللام واما اله بمعنى تحير فهو مكسور اللام (قوله أو من وله بمعنى تحير) يفهم منه مع ما سبق أن اله

أنه مختص بالمعبود بالحق والاله في الاصل لكل معبود ثم غلب على المعبود بالحق واشتقاقه من آله الهة والوهة والوهية بمعنى عبد ومنه آله واستأله وقيل من آله اذا تحير لان العقول تتحير في معرفته أو من ألهت الى فلان أي سكنت اليه لان القلوب تطمئن بذكره والارواح تسكن الى معرفته أو من اله اذا فرغ من أمر نزل عليه وآله غيره أجاره اذا العائد يفرغ اليه وهو يحيره حقيقة أو بزعمه أو من آله الفصيل اذا ولىع بامه اذ العباد يولعون بالتضرع اليه في الشدائد أو من وله اذا تحير وتخبط عقله وكان أصله ولاء فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها استثقال الضمة في وجوه فقيل اله كاعاء واشاح ويرده الجمع على آلهة دون أوله وقيل أصله لاه مصدر لاه يلبه ليها ولاها اذا احتجب وارتفع لانه سبحانه وتعالى محجوب عن ادراك الابصار ومرتفع على كل شيء وعملا لا يليق به ويشهد له قول الشاعر
كحلقة من أبي رباح * يشهدا لاهه البكار
وقيل علم لذاته المخصوصة لانه يوصف ولا يوصف به ولانه لا بد له من اسم تجري عليه صفاته ولا يصلح له ما

الذي يكون همزته أصلية بمعنى تحير لكن ذكر صاحب الصحاح أن الذي بمعنى تحير أصله وله قال المعلقون يطلق على الكشف قول الجوهرى ضعيف يخالفه كلام كثير من أئمة اللغة (قوله لاهه البكار) والبكار بضم الكاف بمعنى الكبير (قوله وقيل علم لذاته المخصوصة) قال صاحب الحواشي انه قد أخذ في تعريف العلم بعينه وفسره الجمهور بشخصه وذهبوا الى أن معنى العلم الشخصي لا بد أن يكون شخصا مانعا من فرض الشركة وفيه بحث اذ لو اعتبر أن يكون معناه شخصا مانعا من فرض الشركة لزم أن يكون معاني الاعلام التي لا يتصور مسمياتها على وجه شخصي مانع عن فرض الشركة كاسمى الانبياء وغيرها مجهولة لنا هذا خلف ولزم أن من يولد له ولد أو مملوك غائب عنه لا يقدر أن يسميه بعلم ما لم يتصوره على وجه جزئي مانع عن فرض الشركة وليس كذلك وبعض المحققين لم يعتبر في العلم ما ذكر واعتبر فيه أن يكون موضوعا لمعنى مختص لشخص معين وعلى هذا التحقيق يجوز أن يكون الله عالما فانه علم للمعبود بالحق وهو مخصوص بشخص أو المتصف بجميع صفات الكمال وهو أيضا مخصوص أقول فيه نظر اما ولا فلانا نختار أن الاسماء المذكورة موضوعة للمعاني الجزئية قوله لزم أن يكون معانيها مجهولة لنا باعتبارها قلنا لا محذور فيه لم لا يجوز أن تكون موضوعة لها ويكون الواقع العلم بما وضع له الاسماء بوجه من الوجوه المختصة به وأما ثانيا فلانه لا يلزم من عدم العلم بشخص معين من حيث هو شخص معين جزئي عدم إمكان وضع الاسم له ألا يرى أن لفظة هذا مثلا موضوع لكل شخص من أشخاص الناس وكذا لفظ أنا وأنت على ما قرر في موضعه مع أن هذه المعاني غير معلومة لنا باعتبارها على الوجه الجزئي بل يستحيل العلم بها على الوجه المذكور (قوله لانه يوصف ولا يوصف به) فيه نظر اذ لا يلزم مما ذكره العلمية قال صاحب الكشف ان الها اسم غير صفة ألا تراك تصفه

ولا تصف به لا تقول شيء إلا كما لا تقول شيء رجل وتقول الله واحد صمد كما تقول رجل كريم خير ولا يخفى أن الهاء ليس بعلم (قوله لا اله الا الله كلمة توحيد) ههنا سؤال مشهور وهو أنه إن قدر خبر لا الموجد ممتلأ فقد الكلمة العليا في إمكان اله آخر وإن جعل الممكن لم يلزم منه وجود المستثنى والجواب أننا نقدر الاقل ولا يلزم أن يفهم من الكلمة نفي إمكان اله آخر فإن أصل الكلمة للرد على المشركين في عبادة شركائهم بل نقول يمكن استنباط نفي إمكان اله آخر من الكلمة على التقدير المذکور لأن المراد بالاله المعبود بالحق والكلمة اذا دلت على نفي وجود معبود بالحق غيره تعالى دلت على نفي إمكان ذلك الغير إذ لو كان معبود بالحق غيره تعالى ممكناً كان موجوداً لأنه من استحق أن يكون معبوداً يجب انصافه بصفات الكمال فلم يكن له نقص وكيف يستحق الناقص العبادة مع وجود الكامل من جميع الجهات فيكون واجباً موجوداً وهذا ظاهر لمن له حدس صائب ومن هذا يعلم أنه لو قلنا إن خبر لا يمكن فالمطلوب حاصل لأنه لما كان المستثنى معبوداً بالحق وجب أن يكون موجوداً لما قلنا وفي الحواشي إن خبر لا موجوداً من الجائز أن يكتفى فيها على الدلالة بأن ليس في الوجود اله الا الله تعالى وليس لك أن تمنع احتياج لا إلى الخبر بناء على ما نقل ابن الحاجب عن بني تميم من أنهم لا يثبتون خبرها لأنه غير معتمد عليه عند المحققين قال الأندلسي لأدري من أين نقله وأعله قاسه فالحق أن بني تميم يحذفونه وجوباً إذا كان جواباً عن السؤال أو قامت قرينة دالة عليه وإذا لم تقم فلا يجوز حذفه رأساً لدليل عليه بل بنو تميم كاهل الحجاز في إيجاب الاتيان به أقول قد بينا أن نفي وجود معبود بالحق غيره تعالى يدل على نفي إمكانه ثم إن فيه نظراً لأن كلام ابن الحاجب إنما يدل على أن بني تميم لا يذكرون خبراً ولا يدل على عدم الاحتياج إلى الخبر (قوله والحق أنه وصف في أصله لكنه لما غلب الخ) فيه رد على الكشاف حيث قال فإن قلت اسم هو أم صفة قلت بل اسم غير صفة ألا تراك تصفه ولا تصف به لا تقول شيء إلا كما لا تقول شيء رجل وتقول الله واحد كما تقول رجل كريم وأيضاً فإن صفاته تعالى لا بد لها من موصوف تجري عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف (١٧) بها وهذا محال اه وأجاب المصنف

عن الاستدلالين المذكورين
بأن لفظ الله صار في حكم
الاعلام للاختصاص بذاته
تعالى فلذا صار موصوفاً ولم
يجعل صفة فإن قال الرحمن
في حكم الاعلام للاختصاص

يطلق عليه سواء ولأنه لو كان وصفاً لم يكن قول لا اله الا الله توحيداً مثل لا اله الا الرحمن فإنه لا يمنع الشركة والظاهر أنه وصف في أصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار له كالعالم مثل الثريا والصق أجرى مجراه في اجراء الاوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اليه لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره غير معقول للبشر فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ ولأنه لو دل على مجرد ذاته المخصوصة لما أفاد ظاهر قوله سبحانه وتعالى وهو الله في السموات

(٣ - (بيضاوي) - اول) به تعالى مع أنه يقع صفة كما في الآية الكريمة قلت قد صرح بعض المحققين بأنه بدل لصفة وأما افادة التوحيد فلأنه لما صار مختصاً بالذات المقدسة المشخصة صارت الكلمة مفيدة للتوحيد ولا ضير في أن يكون مفهومه كلياً لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة بل يكفي في التوحيد امتناع اشتراكه في نفس الامر ولا حاجة إلى امتناع الفرض العقلي للاشتراك واستدل عليه بأن ذاته تعالى لا تعقل إلا بوجه كلي ولا يمكن تعقل نفس ذاته المعينة المقدسة تعالى فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ وأيضاً لو كان المراد مجرد ذاته تعالى لما أفاد ظاهر قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الأرض لأن الجار والمجرور إنما يتعلق بالمعاني لا بالذوات أقول بردي على الأول أنه يمكن أن يكون لفظ الله تعالى علماً لذاته المخصوص وان لم يمكن لنا تعقله إلا بوجه مخصوص قال الشريفي العلامة في شرح المواقف من ذهب إلى جواز تعقل ذاته تعالى جواز أن يكون له اسم بازاء حقيقة المخصوصة ومن ذهب إلى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوز أن وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة إلى تفهيمه فإذا لم يمكن أن يعقل ويفهم فلا يتصور وضع اسم بازائه وفيه بحث لأن الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم بازائه لا يتوقف عليه إذ يجوز أن يعقل ذات بوجه من الوجوه ويوضع الاسم لخصوصها ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا يمكنها ويكون ذلك الوجه مصححاً للوضع وخارجاً عن مفهوم الاسم على ما عرف أن لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار فيه إلى ههنا كلام شرح المواقف وعلى الثاني أن للقاتل بالعلمية أن يقول لا محذور في عدم افادة ظاهر القول المذکور بل الجار والمجرور متعلق بمقدر مثل المعبود فكان تقدير الآية والله المعبود في السموات وفي الأرض وقال صاحب الحواشي إن العلامة النيسابوري قال وضع الاسم للذات لا ينافي عدم ادراكه كما ينبغي وإنما ينافي عدم ادراكه مطلقاً فيجوز أن يقال الشيء الذي يدرك منه هذه الآثار واللوازم مسمى هذا اللفظ وفيه بحث إذ في الصورة المذكورة كان اللفظ موضوعاً بازاء مفهوم مبدأ هذه الآثار وهو ليس بالذات المشخص المعروف وإنما الذات ماصداً عليه هذا المفهوم وليس بموضوع له أقول مراد العلامة النيسابوري أن ماصداً عليه المفهوم المذکور موضوع له وإن كان غير معلوم بعينه لأن يكون الموضوع له هذا المفهوم الكلي فلا يرد

ما ورد عليه هذا ثم لقائل أن يقول حاصل الكلام أنه ان كان المعنى المراد من لفظ الله هو المفهوم الكلي لم يصح الحكم للتوحيد بمجرد الكلمة المذكورة والخال أن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء وسائر السلف الصالح رضوا الله عنهم حكموا بالتوحيد بل نقول لو كان الاسم الشريف موضوعا للمعنى الكلي الذي هو المعبود بالحق لزم أن يكون معنى لا اله الا الله لا معبود بالحق الا هذا المفهوم الكلي وليس كذلك واذا قيل ان المراد ما صدق عليه هذا المفهوم وهو ذاته المخصوصة تعالى يرد عليه أنه اذا كان كذلك لم لم يحكم بانه موضوع أولا لذاته تعالى لأنه يختص به بغلبة الاستعمال وهذا يؤيد أن الاسم الشريف موضوع لخصوص ذاته فليستأمل ثم ان الشريف العلامة قال الاستقراء دل على أن كل حقيقة تتوجه اليها الاذهان قد وضع لها اسم تجري عليه أحكامها وصفاتها واليه أشار من قال من العلماء اذا كان الله صفة وسائر أسمائه صفات يلزم أن العرب لم تبقى شيئا من الاشياء المعتبرة الاسمية ولم تسم خالق الاشياء ومبدعها وهذا محال وهذا دل على وجوب أن يكون لفظ الله اسما في الاصل ولا يكتفى أن يكون وصفا صار في حكم الاعلام بغلبة الاستعمال كما ذكره المصنف وههنا مباحث عسى ان نعمل بها رسالة ان شاء الله تعالى (قوله ولان معنى الاشتقاق) استدلل بالاشتقاق على كون الله وصفا في الاصل وفيه نظر اما أولا فان صاحب الكشف صرح بكونه مشتقا مع تصريحه بانه اسم ليس بصفة فلا يستلزم الاشتقاق الوصفية وههنا سؤال أنه كيف يكون مشتقا ولا يكون صفة والجواب أن الصفة ما تتركب من ذات مبهم لم يعتبر فيها خصوصية أصلا ومن معنى يقوم بها فاذا اعتبر في المشتق ذات له خصوصية لم يكن صفة كاسماء الزمان والمكان فانها مشتقات مع أنها غير صفات اذ المعتبر فيها ذات له خصوصية وهي الزمان والمكان بخلاف ضارب مثلا فان معناه شيء له الضرب واعلم أن صاحب الكشف حكم بان الاله ليس بصفة فانه لا يقال شيء الاله ويقال الاله واحد وقال الشريف العلامة وغيره ومن هذا يعلم أنه من الاسماء لا من الصفات وهكذا حكم كتاب وامام وسائر ما يعتبر فيه المعاني (١٨) مع خصوصية الذات هذا مجمل ما ذكره ولقائل أن يقول الظاهر ان الذات ههنا

مبهم في الاصل اذهب
أطلقوا الاله على كل معبود
بحق أو باطل من الشجر
والجبر والكوكب وغيرهما
وقد صرح صاحب
الكشف بان الاله بمعنى

معنى صحيحا ولان معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركا للآخر في المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الاصول المذكورة وقيل أصله لاها بالسر يانية فعرب بحذف الالف الاخيرة وادخال اللام عليه وتفخيم لامه اذا انفتح ما قبله أو انضم سنة وقيل مطلقا وحذف ألفه لحن تفسد به الصلاة ولا ينعقد به صريح اليمين وقد جاء لضرورة الشعر
ألا لا بارك الله في سهيل * اذا ما الله بارك في الرجال

المعبود وعلى هذا فيكون في الاصل بمعنى ذات موصوفة بالمعبودية فيكون صفة وأما ما قيل من أنه لو كان صفة لم يكن لله تعالى في أصل الوضع اسم مخصوص تجري عليه صفاته وهو محال ففيه بحث لان الاله على تقدير كونه اسما ليس مخصوصا في أصل الوضع بالمعبود بالحق فلم يكن له تعالى اسم مخصوص في أصل الوضع تجري عليه صفاته ومن هذا يفهم الجواب عن النظر الذي أوردناه على المصنف بان يقال لما ثبت اشتقاق الاله ولم يظهر دليل على كون الذات المعتبرة فيه مخصوصة بل الظاهر ان الذات المعتبرة فيه مبهم فيكون صفة والجواب أنه لا يلزم من كون الاله عاما لما ذكر أن لا يعتبر فيه خصوصية الذات بوجه والحق أنهم قصرُوا في توضيح الامر فان المفهوم من كلامهم أن الاله يوضع لذات لا على صفة الابهام كما في الصفة بل يعتبر معها نوع من الخصوص اسكن لم يبينوا الخصوصية المذكورة فتأمل وأما ثانيا فلان قوله ولان معنى الاشتقاق الح عطف على قوله لان ذاته الح ذلم يتقدم ما يصلح أن يعطف عليه غيره ويرد عليه أنه يلزم أن يكون دليلين على شيء واحد لكنه ليس كذلك لان الاول دليل على نفي العالمية والثاني دليل على اثبات الوصفية والجواب أن يقال مراد المصنف من قوله والحق الح أن لفظ الله ليس بعلم بل هو وصف في أصله غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره فهو كالعالم الح فيكون المدعى مركبا من شيئين أحدهما نفي كونه علما والثاني كونه في الاصل صفة وقوله لان ذاته الح دليل على جزء من المدعى وهو نفي العالمية وقوله ولان معنى الاشتقاق الح دليل على الجزء الآخر وهو ثبوت الوصفية فيكون المجموع دليلا على المجموع وأما ثالثا فلانه يوجد في نحو المسجد والمسجد بكسر الجيم وقصعها وكذا في كل من المصدر والصفة كالضرب والضارب مثلا ما ذكر في تعريف الاشتقاق فيكون كل منهما مشتقا عن الآخر والاولى ان يقال ان اشتقاق شيء عن آخر عبارة عن كونهما مختلفين بالصيغة دون المادة مع كون معنى الشيء الآخر غير خارج من الاول كالعالم وعلم فان العلم جزء من العالم وهكذا في سائر المشتقات قال صاحب الحواشي ان اعتبار تعيين الذات في أسماء الزمان والمكان وهم انما يكون معتبرا لو كانت الاسماء دالة عليها وهو ممنوع فان قلت تعيين الذات معتبر في هذه الاسماء لان مضمرا بامثلة بدل على مكان الضرب أو زمانه ومضربا على آلة الضرب فتعين الذات بانه مكان أو زمان أو آلة بخلاف الضارب فانه يدل

على ماله الضرب ولا يتعين الذات المعترفيه أصلاً وكذا المضروب يدل على ما عليه الضرب دون تعيين الذات قلت كما ان معنى الضارب ماله الضرب ومعنى المضروب ما عليه الضرب كذلك معنى المضرب ما فيه المضرب ومعنى المضارب ما به الضرب وكما يجوز ان تعين الذات المعترفة في أسماء الزمان والمكان يمكن ان يعين الذات المعترفة في الضارب بالفاعل فالحكم باعتبار تعيين الذات في ذلك دون هذا الحكم أقول الظاهر ان مبنى هذا الفرق على انه يعرف من اللغة ان معنى اسم الزمان والمكان اعتبار فيه خصوصية الذات وعلى هذا فالفرق ليس بتحكم ثم ان ما قاله من ان معنى المضرب ما فيه الضرب لا يختص بالزمان والمكان اذا الضرب حاصل في موصوفه كما يقال ان العرض قائم بالمحل حال فيه فتخصيصه باسم الزمان والمكان تحكماً لا بالادب الا ان يراد بالذات التي اعتبرت في المضرب مثلاً الزمان والمكان فلزم خصوص الذات المعترفة فيه وكذا ما قاله في المضارب من ان معناه ما به الضرب ان كان المراد ببناء السببية آلة الضرب يلزم اعتبار الآلة فوق وقوع فيما فر منه وان اريد مطلق السببية فهو أعم من ان يكون آلة أو غيرهما فلا تختص بالآلة اذ الشروط من جملة الاسباب فتخصيص أهل اللغة المضرب مثلاً بكونه اسم الزمان أو المكان وتخصيص المضارب بكونه اسم الآلة يدل بحسب الظاهر على ان المضرب يعتبر فيه خصوصية الزمان والمكان وكذا المضارب يعتبر فيه خصوصية الآلة (قوله اسمان بنياً للمبالغة من رحم) قال الشريف العلامة فان قيل الرحمن صفة مشبهة فكيف يشتق من رحم وهو متعد وكذا تقول في رب وملك حيث عدم صفة مشبهة واما الرحيم فان جعل صيغة مبالغة كما نص عليه سيبويه في قولهم هو رحيم فلا ينافي الاشكال وان جعل من الصفات المشبهة كما يشعر به تمثيله بمريض اتجه عليه السؤال أجيب بان الفعل المتعدي قد يجعل لازماً بمنزلة الغرائز فينقل الى فعل بضم العين فيشتق منه الصفة المشبهة وهذا مطرد في باب المدح والذم كما نص عليه في تصرف المفتاح وذكره المصنف في الفائق في رفيع الدرجات (١٩) ومن ثم قيل رفيع الدرجات أي رفيع درجاته لا رافع الدرجات أقول فان قلت اذا جعل المتعدي لازماً فالحاجة الى نقله الى فعل بضم العين قلت لا فائدة للمبالغة لانها تحصل من جعل الفعل بمنزلة الغرائز أو مافي حكمها والغرائز

والرحمن الرحيم اسمان بنياً للمبالغة من رحم كالغضبان من غضب والعليم من علم والرحمة في اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها وأسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المبادئ التي تكون انفعالات والرحمن أبلغ من الرحيم لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما في قطع وقطع وكبار وكبار وذلك انما يؤخذ تارة باعتبار الكمية وأخرى باعتبار الكيفية فعلى الاول قيل يارحم الدنيا لانه يؤمن والكافر ورحيم الآخرة لانه يخص المؤمن وعلى الثاني قيل يارحم الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لان النعم الأخروية كلها جسام وأما النعم الدنيوية فخليلة وحقة وانهما قدم والقياس يقتضي الترقى من الأدنى الى الأعلى

الامور الطبيعية اللازمة كالحسن والقبح وما في حكمها مما صار ملكة وهما مشتقان من فعل بضم العين قال أهل الصرف ان هذا الباب موضوع للصفات اللازمة مما جبل الانسان عليه أو صار ملكة له بالسكرار فتأمل (قوله ومنه الرحم لانعطافه على ما فيه) لا يخفى ان الانعطاف الذي يقتضي التفضل والاحسان أمر روحاني وانعطاف الرحم على ما فيه أمر جسماني هو الاشتغال عليه فلا يظهر وجه قوله ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها ويمكن ان يقال الانعطاف فان سببان للحفظ فاستعير الرحمة لانعطاف الرحم واشتق منها اسم لها (قوله وأسماء الله تعالى انما تؤخذ الخ) الرقة والانعطاف اللذان تابعان للمزاج الذي هو كيفية متوسطة حاصلة من تفاعل العناصر مستحيلان في حقه تعالى فوجب الرجوع الى التفضل والاحسان اللذين هما من الأفعال التي هي الغايات واستعمال الرحمة بمعنى التفضل مجاز مرسل لعلاقة السببية والمسببية ويحتمل ان يكون استعارة باعتبار كون كل منهما سبباً لانتفاع النعم عليه (قوله التي هي انفعالات) المراد من الانفعال ما ليس بفعل فيع الكيفيات كالرقة وليس المراد منه المعنى المشهور (قوله والرحمن أبلغ من الرحيم لان زيادة البناء الخ) نوقض ذلك بحذر وحاذر وأجيب بان القاعدة أكثرية وبان ما ذكر لا ينافي ان يقع في البناء الانقاص زيادة معنى بسبب آخر كالحاق بالامور الجبلية (قوله وكبار وكبار) قال في الصحاح كبر بالضم عظم فهو كبير وكبار فاذا أفرط قيل كبار بالنشيد (قوله وعلى الثاني قيل الخ) يمكن ان يقال يارحم الدنيا والآخرة باعتبار الاول لان مجموع نعم الدنيا والآخرة أكثر من نعم الدنيا بل لو قيل باعتبار الاول يارحم الآخرة ورحيم الدنيا لكان حسناً (قوله لتقدم رحمة الدنيا) أراد ان الرحمن على كل من الاعتبارين المذكورين يضاف الى الدنيا بخلاف الرحيم فانه باحد الاستعمالين مضاف الى الدنيا وبالاختبار الآخر مضاف الى الآخرة والنعم الدنيوية مقدمة على الأخروية فلذا قدم الرحمن (قوله والقياس يقتضي الخ) يعني ان القياس على نظائره يقتضي الترقى نحو قولهم فلان شجاع باسل وعالم نحر يروجوا دفياض اسكن التقدم في الوجود يناسب العكس والحاصل ان القياس يقتضي الترقى المذكور

اذالم يكن سبب آخر يقتضى العكس كما قالوا في كون زيادة البناء توجب زيادة المعنى (قوله لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها) في كون هذا معنى الرحمن بحث وانما معناه اللغوي البالغ في الرحمة واما وصوله الى غاية الرحمة ومنتهى ماها فليس مقتضى وضع اللغة الا ان يقال انه معنى عرفي فتأمل وانما قال المنعم الحقيقي لان غير الله تعالى منعم بالمجاز اذا الانعام الذي هو اصال النعمة الى الغير فعل الله تعالى لا غيره (قوله لان من عداه فهو مستعيب بلطفه الخ) كون الشخص في غاية الرحمة ان يكون له مرتبة من الرحمة لا تكون مرتبة من الرحمة فوقها بل يكون هو في أقصى المراتب بحيث لا يتصور ما هو اكمل منها بل يكون جامعا لجميع أنواع الرحمة فلا بد ان تنحصر الرحمة فيه والا لم يكن في آخر المراتب لان حصر الرحمة مرتبة فوق ما ذكر فتأمل فيلزم من العبارة المذكورة في تعريف الرحمن حصر الرحمة فيه تعالى فيكون في قوله فهو مستعيب بلطفه وبرحمته نساح وتجوز ونسبة الرحمة الى العبد باعتبار ظهور نعمة الله تعالى على يده (قوله او مزيج رقة الجنسية) أي الرقة المتعلقة بالجنسية فان الغنى اذا رأى الفقير قد يحصل له أي للغنى اضطراب نفساني بمشاهدة عجز الفقير فاذا أعطاه شيئا حصلت له طمأنينة (قوله ثم انه كالواسطة في ذلك) أي غيره تعالى كالواسطة في اصال النعم وانما قال كالواسطة ولم يقل هو الواسطة لان المتبادر من الواسطة ما يكون فعل الفاعل موقوفا عليه وهو تعالى متعال عن ان يتوقف فعله على شرط وواسطة وفيه نظر اذ لا يفهم من عبارته ان اصال النعمة الى الفقير من الله تعالى ويجب بيانه حتى يتم المطلوب سيما ان فيه خلافا بين الفريقين أهل السنة والمعتزلة كما هو المشهور وليس فيما ذكر خلاف بينهما ويمكن ادراجه في قوله الى غير ذلك وفيه ترك التصريح بالمسئلة الخلافية والتصريح بما ليس فيه خلاف (قوله لان ذات النعم ووجودها الخ) صريح في ان ليس وجود النعمة فقط منه تعالى بل وجودها وذاتها أيضا وهذا فرع كون الماهية مجعولة بجعل جاعل وهي (٢٠) مسألة خلافية كثر النزاع فيها بين أهل العلوم العقلية قال الشريفة العلامة في

شرح المواقف معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد أنفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذلا

لتقدم رجة الدنيا ولانه صار كالعلم من حيث انه لا يوصف به غيره لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وذلك لا يصدق على غيره لان من عداه فهو مستعيب بلطفه وانعامه يريد به جزيل ثواب أو جميل ثناء أو مزيج رقة الجنسية أو حب المال عن القلب ثم انه كالواسطة في ذلك لان ذات النعم ووجودها والقدرة على اصالها والداعية الباعثة عليه والتمسك من الانتفاع بها والقوى التي بها يحصل الانتفاع الى غير ذلك من خلقه لا يقدر عليها أحد غيره أو لان الرحمن لما دل على جلائل النعم وأصولها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها فيكون كالتمتمة والرديف له أو للمحافظة على رؤس الآي والاظهار انه غير مصروف وان حظر اختصاصه بالله تعالى أن يكون له مؤث على فعلى أو فعلا لانه الخاقاله بما هو الغالب في بابيه وانما خص التسمية بهذه الاسماء ليعلم العارف أن المستحق لان يستعان به في

مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فتكون احدهما مجعولة لتلك الاخرى وكذا لا يتصور مجامع تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار انه يجعلها متصفة بالوجود أقول فيه نظرا لانا لنسلم أن جعل الماهية يقتضى جعلها شيئا آخر فان الجعل على ما ذكره بعض المحققين على نوعين جعل الشيء وجعل الشيء شيئا آخر فان الماهيات أنفسها أثر الفاعل على ما ذهب اليه الحكماء الاشرافيون وأيضا ما ذكره الشريفة العلامة جار في نفس الانصاف بان يقال لا معنى لجعل ذات الانصاف انصافا وتأثير الفاعل فيه انما هو بجعله شيئا آخر والازم التسلسل (قوله أو لان الرحمن لما دل على جلائل النعم الخ) يعني ان هذا ليس مسلك الترقى بل من باب التتميم (قوله وان حظر اختصاصه بالله ان يكون له مؤث على فعلى أو فعلا لانه) لا وجه لذكر قوله فعلا لانه هنا على ما يظهر بالتأمل الصحيح (قوله الخاقاله بما هو الغالب في بابيه) يعني ان الرحمن لما لم يطلق على غيره تعالى لم يكن له مؤث على فعلى ليكون غير منصرف أو على فعلا لانه ليكون منصرفا فوجب الرجوع الى الاصل قبل الاختصاص العارض فيكم بانه غير منصرف الخاقاله بما هو الاعم الاغلب يعني ان الاغلب في بابيه ان يكون مؤث على فعلى فيكم بان أصل هذه الكلمة ان يكون مؤثها كذلك قبل الاختصاص العارض وقد يقال ان شرط وجود فعله لتحقيق انتفاء فعلا لانه كما صرح به المحققون فاذا تحقق انتفاء فعلا لانه ههنا فالحاجة الى اعتبار الخاقاله بالاعم الاغلب واعتبار كون مؤث في الاصل فعلى والجواب ان هذا الاعتبار لتحقيق عدم فعلا لانه اذ به تبين انتفاؤها (قوله وانما خص التسمية بهذه الاسماء الخ) لك ان تقول كونه تعالى مولى النعم كلها لا يفهم من بسم الله الرحمن الرحيم وانما به لم انه تعالى مولى النعم الجلائل والحقائر واما حصر النعم فيه تعالى فلا يفهم اذ ليس فيه ما يدل على الحصر الا ان يتشبه بمثل ما ذكرنا ويمكن ان يقال لما دل الرحمن الرحيم على انه مولى النعم جليلها وحقيقها فهو يدل على انه مولى النعم كلها اذ التخصيص ببعض

دون بعض ترجيح من غير مرجح وهذا يكفي في المقامات الخطائية كما صرحوا به في مثل زيد المنطوق ثم لقائل ان يقول مجرد ما ذكر لا يقتضي الانقطاع اليه بالكلية بل يجب ان يضم الى ما ذكر ان لا مانع له عما يعطيه ولا يقدر غيره على اصال الضر اذ لو كان مانع وجب التوجه الى ذلك المانع لدفع المنع والضرر واذ ثبت انه المعطى للنعم كلها ولا مانع له ولا ضرر غيره ثبت وجوب الانقطاع اليه بالكلية والاعراض عما سواه ويمكن ان يقال لو فرض ضرر غيره تعالى وتوجه أحد الى ذلك الغير لدفع الضرر فدفعه عنه لكان ذلك الدفع رحمة صادرة عن غيره تعالى فلم تنحصر الرحمة فيه وهو خلاف ما ثبت من الانحصار (قوله والاستمداد به عن غيره) يجوز ان يكون لفظة عن بمعنى البذل كما ورد في الحديث صومى عن أمك ذكره صاحب المغنى ويجوز ان يكون ههنا مقدر أى معرض عن غيره (قوله الحمد هو الثناء على الجليل الاختيارى من نعمة أو غيرها) أطاق الثناء وهو ذكر الجليل ليعم الاختيارى وغيره وخص المحمود عليه وهو الباعث على الحمد بالاختيار ليمتاز عن المدح وقوله من نعمة أى من انعام لان الجليل الصفة الحسنة والنعمة الواصلة من المحمود الى الحامد ليست صفة للمحمود وانما الصفة له الانعام ومن هذا يعلم ان الحمد يكون بالفضائل والفواضل والفضائل هي المزايا الغير المتعدية والفواضل المزايا المتعدية والمراد من الصفة المتعدية الصفة التي اعتبر التأثير في مفهومه كالانعام بخلاف العلم فان وصول الأثر الى الغير غير معتبر في مفهومه وان كان للعلم آثار واصله الى الغير كما لا يخفى على أهل العلم ولك ان تقول يجب في التعريف اعتبار شيئين تركهما المصنف أحدهما المحمود به والثاني كون الثناء يدل على قصد التعظيم اذ لو لم يكن كذلك لم يكن جدا والجواب ان يقال الثناء يدل على المحمود به فانه ذكر الجليل وكونه على قصد التعظيم مقدر ههنا بقرينة قوله هو الثناء على الجليل لان الثناء الذي باعته الجليل لا يكون الا قصد التعظيم وقد تعلق بهذا المبحث أمور (٢١) ذكرناها في حاشية شرح المواقف (قوله

وقيل هما اخوان) هذا القائل صاحب الكشاف وقال الشريف العلامة مراده انه - مامتراد فان يدل على ذلك قوله في الفائق الحمد هو المدح والوصف بالجميل وانه

مجامع الأمور هو المعبود الحقيقى الذى هو مولى النعم كلها عاجلها وآجلها جليلها وحقيبرها فيستوجه بشرائره الى جناب القدس ويتمسك بحبل التوفيق ويشغل سره بذكره والاستمداد به عن غيره (الجليلة) الحمد هو الثناء على الجليل الاختيارى من نعمة أو غيرها والمدح هو الثناء على الجليل مطلقا تقول جدت زيدا على علمه وكرمه ولا تقول جدته على حسنه بل مدحته وقيل هما اخوان والشكر مقابلة النعمة قولاً وعملاً واعتقاداً قال أفادتكم النعماء منى ثلاثة * يدى واسانى والضمير المحجبا

جعل ههنا نقيض المدح وهو الذم نقيض الحمد وانه قال في تفسير قوله تعالى ولكن الله حبيب اليكم الايمان ان المدح لا يكون بفعل الغير وأول المدح بصباحة الحمد وأمثالها بدلاتهما على الأفعال الاختيارية الحسنة وقال العلامة التفتازانى المراد من الاخوة انهما مشتركان في الحروف الاصول مع اتحاداً ومناسبة في المعنى فجرد كون الحمد والمدح أخوين لا يدل على ترادفهما لكن سوق كلامه ههنا وصرح كلام الفائق يدل عليه ولذا جعل نقيضه الذم أقول على ما ذكره يكون الحكم بالاخوة ههنا قايلاً الجدوى اذ لا يفهم منه انهما مترادفان أولاً واما انه يعرف من كلام الفائق وكذا مما قال في تفسير الآية المذكورة ترادفهما فهو لا يدفع ما ذكرنا اذ من لم يطلع على ذلك لم يعلم ما المراد من الاخوة ههنا واما ما قاله من ان الذم نقيض الحمد فهو ليس بنص في الترادف لان المراد من النقيض المقابل ولا شك ان الذم مقابل للحمد والمدح وان كانا غير مترادفين ولذا جعل المصنف نقيض الحمد الذم مع تصريحه بعدم الترادف بينهما والحاصل ان المقام مقام تعريف الحمد ولا يكتفى في التعريف بمثل ما ذكرنا (قوله والشكر مقابلة النعمة قولاً وعملاً واعتقاداً) كذا وقع في بعض النسخ أى العطف بالواو وفيه تسامح اذ ليس المراد انه يجب اجتماع الأمور الثلاثة حتى يحصل الشكر بل أراد ان مقابلة النعمة قولاً وشكر وكذا ما قبلتها عملاً واعتقاداً وفي بعضها باو وهو الاصح والمراد من المقابلة المذكورة كون الانعام باعثاً عليه فلا يرد عليه ما في الحواشى من ان القول المقابل للانعام لا يكون شكراً الا اذا كان مبنياً عن تعظيم المنعم لا مطلقاً وسيجيء توضيحه (قوله أفادتكم النعماء منى ثلاثة الخ) قال الشريف العلامة هذا استشهاد معنوى على ان الشكر يطلق على أفعال الموارد الثلاثة وبيانه أنه جعلها بازاء النعمة جزاء لها متفرعاً عليها وكل ما هو جزاء النعمة عرفاً يطلق عليه الشكر لغة أقول فان قلت قد صرح في حاشية المطالع بان الفعل الواقع بازاء النعمة لا يكون شكراً الا اذا كان مبنياً عن تعظيم المنعم لكونه منعماً على الشاكر فقله وكل ما هو جزاء النعمة عرفاً يطلق عليه الشكر لغة ليس على إطلاقه بل يجب تقييدها بالوصول الى الشاكر قلت المراد من الجزاء عوض النعمة الواصلة الى المجازى * بى شئ وهو ان جزاء النعمة قد لا يكون مبنياً عن تعظيم المنعم كما اذا أعطى زيد عمر شيئاً ثم بعد ذلك أعطاه عمر و

بازائه شيئاً فهذا جزاء النعمة وليس منبأ عن تعظيم المنعم و يمكن ان يقال انه منبئ بشرط ان يعلم كونه جزاء للنعمة السابقة فهو منبئ في الجملة فتأمل (قوله أشيع للنعمة) أى أوفق لها أى أقوى في اشاعتها و اظهارها (قوله وما فى آداب الجوارح من الاحتمال) قال الشريف العلامة لانه يحتمل خلاف ما قصد به اذ لم يعين له بخلاف النطق فانه ظاهر في نفسه ومعين لما أريد به وضعاً أقول الشكر اللسانى يحتمل خلاف ما قصد به أيضاً فتأمل ويمكن ان يقال ان آداب الجوارح ليس بقاطع في كونه في مقابلة الانعام بخلاف القول فانه قد يكون نصاً في كونه شكراً وفي مقابلة الانعام فلذا كان رأس الشكر لانه أدل على الشكر من سائر الانواع كما ان الرأس المشتمل على الوجه أدل على الشخص من سائر الاعضاء قال صاحب الحواشى كأن النبي صلى الله عليه وسلم شبه الشكر بشجرة رمانة فكأن الشجرة مشتملة على أمر خفي به قوامها وصلاحها بصلاحه وهو أصلها الثابت وعلى أمر جلى ظاهر على القريب والبعيد وهو أسها وعلى أمر متوسط منهما كذلك الشكر مشتمل على أمر خفي به قوامه وصلاحه يصلح الشكر وفساده يفسده وهو الاعتقاد وعلى أمر ظاهر على القريب والبعيد وهو القول وعلى أمر متوسط وهو العمل فقال عليه الصلاة والسلام الحمد رأس الشكر وعلى هذا كان ذكر الشكر استعارة بالكناية واثبات الرأس له استعارة تخيلية فتأمل أقول الوجه الذى ذكره لا يلائم ما فى الحديث لان الحديث دل على أن الشكر غير موجود ما لم يحمد الله والمراد أن الشكر الكامل وما هو الظاهر منه غير موجود ولم يدل على أن فساد الاعتقاد يفسد الشكر بل نقول فساد الاعتقاد لا ينافى الشكر لان فساد الاعتقاد أن لا يطابق الواقع وهو لا يفسد الشكر والمنافى للشكر أن يكون الاعتقاد على خلاف القول أو الفعل ثم ان قوله ذكر الشكر استعارة بالكناية اصطلاح جديد لانه ان سلم هذا التشبيه في الحديث وحل عليه كان الاستعارة بالكناية على مذهب السلف هو الشجرة الغير المذكورة وعلى مذهب صاحب المفتاح هو لفظ الشكر بادعاء الشجرية لها وعلى (٢٢) مذهب صاحب التلخيص هو التشبيه المضمحل في النفس وليس ذلك الشكر استعارة

فهو أعم منهما من وجه وأخص من آخر ولما كان الحمد من شعب الشكر أشيع للنعمة وأدل على مكانها خلفاء الاعتقاد وما فى آداب الجوارح من الاحتمال جعل رأس الشكر والعمدة فيه فقال عليه الصلاة والسلام الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمده * والذم نقيض الحمد والكفران نقيض الشكر ورفع بالابتداء وخبره لله وأصله المنصب وقد قرئ به وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد

بالكناية على مذهب من للذهاب المذكورة وان قيل المراد من ذكر الشكر لفظ الشكر حتى يمكن حله على مذهب صاحب المفتاح

قلنا لا يصح على مذهبه جعل اثبات الرأس له استعارة تخيلية كما ظهر من كلامه فتأمل (قوله الذم نقيض الحمد) أى وثباته ضده كما أن الكفران نقيض الشكر (قوله ليدل على عموم الحمد) أى ليدل على أن جميع أفراد الحمد له تعالى أى مما اختصت به تعالى لان الحمد كما قال الثناء على الجليل الاختيارى أى الصادر من المحمود بالاختيار ولا يصدر فعل بالاختيار عن غير الله تعالى اذ ليس للعبد تأثير وتقدير جد غيره في الحقيقة مجاز واعتراض عليه بانه لم لا يجوز أن يكون المراد من الجليل الاختيارى ما يحصل بالاختيار أعم من أن يكون بالتأثير أو بالكسب فيشمل ما يحصل باختيار العبد أى بكسبه لأن يكون بتأثيره وإيجاده فلا يلزم اختصاص جميع المحامد بالله تعالى حقيقة وقال بعض العلماء عرف اللغة جرى في معظم الافعال باسنادها الى المكتسب لها ولذلك كان اطلاق المصلى وأمثاله على العبد حقيقة عرفية لكن الاعتبار في الحمد هو الاختيار لا الاكتساب فلا يلزم أن يكون اطلاق الحمد على ما يتعلق بالعبد حقيقة أقول فيه مأمور وهو أنه لم لا يجوز أن يكون المراد من الجليل المعبر في الحمد ما نقلنا فيشمل ما يتعلق باختيار العبد وكسبه لا بتأثيره وخلقه لا بد لنفسه من دليل ويمكن أن يقال الدليل على كون الاختيار المعبر في الحمد الاختيار بمعنى الخلق لا بالكسب أنه لو لم يكن الاختيار بمعنى الخلق لم يكن جميع أفراد الحمد مختصاً به تعالى حقيقة لكن الاختصاص مفهوم من القرآن والحديث مثل قوله تعالى له الملك وله الحمد اذا الظاهر الاختصاص حقيقة ولاداعى الى التأويل وانما كان العدول الى الرفع دال على أن عموم الحمد له تعالى اذ لو نصب كان مفعولاً مطلقاً بتقدير أحمده ومثله فيفيد اختصاص حمد خاص به تعالى وهو أحمده المتكامل به فتأمل والاولى أن يقال المراد من العموم العموم بحسب الازمنة أى الحمد لله في كل زمان أى على الدوام وهو الذى اشتهر بينهم من أن الجملة الاسمية تدل على الدوام والثبات فيكون العموم المذكور مستفاداً من الجملة الاسمية واختصاصه به تعالى مستفاد من معنى الحمد كما قلنا وقال صاحب الحواشى فان قلت ماذا يمنع العموم على تقدير نصب قلت لما كان الحمد على تقدير النصب مفعولاً مطلقاً نوعياً لا تانياً كيدى لكون مدلوله معرفاً باللام أزيد على مدلول الفعل ولا عدد بالعدم دلالة على العدد والمرة فيدل لا محالة على نوع الحمد لا عمومه أقول لا يكفي في النوعية كونه معرفاً باللام بل لابد من اثبات أنها ليست للجنس بل للعهد حتى يكون نوعاً قال الرضى معنى النوع المصدر

الموصوف فهذا يكون اذا كان اللام من الحمد للعهد دون الجنس فتأمل (قوله وثبانه) أى دوامه من غير اعتبار التجدد ووجه دلالة الاسمية على الدوام أنه لما كانت الاسمية تدل على مطلق الثبوت من غير تقييد بزمان فتخصيصه بزمان معين دون آخر تخصيص من غير محص ومثل هذا يعتبر في المقامات الخطابية الظنية كما صرحوا به فان قيل انهم صرحوا بان الفعل المضارع قد يقصدون به الاستمرار والدوام التجددى فاذا نصب وقدر الفعل المضارع يمكن أن يقصد به الاستمرار والدوام التجددى فما الباعث على العدول الى الرفع والحال أن المقصود وهو كون الحمد لله تعالى دائماً يحصل بالنصب قلت المقصود من الجملة الاسمية الدوام بالنظر الى الازمنة واذا نصب فدلالته على الاستمرار التجددى يكون بالنظر الى المستقبل على ما هو الظاهر من كلام الشريفة العلامة حيث قال قد يقصد بالمضارع الاستمرار على سبيل التقضى شيئاً فشيئاً بحسب المقامات ووجه المناسبة أن الزمان المستقبل مستمر متجدد شيئاً فشيئاً فتناسب أن يراد بالفعل الدال عليه معنى على نحوه اه كلامه فتدبره لك أن تقول ليس المراد مطلق الدوام بل هو مع الاستمرار وعدم اعتبار التجدد فان قيل ينبغي ابقاء الحمد على النصب ليكون دالاً على الجملة الفعلية التي تدل على حدوث الحمد وتجده مستمر وهو يدل على تجدد النعم آناً فآناً قلنا الدلالة على دوام النعمة في جميع الازمنة أولى من الدلالة على استمرار تجدد النعمة المختصة ببعض الازمنة مع أن النعمة الدائمة مستلزمة للمتجددة وهي الانتفاع بها زماناً بعد زمان وأما النعمة المتجددة فلا تستلزم النعمة الدائمة فتأمل (قوله دون تجده وحدوثه) الظاهر أنه عطف تفسيرى لان الفعل مطلقاً يدل على التجدد بمعنى الحدوث وأما دلالة على التجدد بمعنى التقضى شيئاً فشيئاً بحيث ينقضى جزء ويوجد آخر فليس الفعل من حيث هو فعمل يدل على ذلك وإنما استفاد من بعض الافعال الذى يكون مصدره لا يحصل الا بالتدرج (قوله والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الخ) قال الشريفة العلامة في حاشية الكشف تحقيق الكلام ههنا ان التعريف مطلقاً هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود أى معلوم معين حاضر في ذهن السامع يرشدك الى ذلك ما فسر به من ان معناه الاشارة الى ما يعرفه كل أحد من ان الحمد ما هو وما صرح به ابن الحاجب في ايضاح المفصل من ان زيدا موضوع لمعهودين المتكلم والمخاطب ومن

(٢٣)

النسبة المخصوصة وما ذكره بعض الادباء من ان المعرفة ما تعرفه

وثبانه له دون تجده وحدوثه وهو من المصادر التي تنصب بافعال مضمرة لا تكاد تستعمل معها والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرف كل أحد ان الحمد ما هو أو للاستغراق

ومخاطبك والنكرة ما لا يعرفه وما أجمعوا عليه من ان الصلة يجب ان تكون معلومة الاثبات للسامع أقول لا يفهم من كلام الكشف الا ان اللام اشارة الى ما يعلمه كل أحد أى الاشارة الى مفهوم يعرفه كل أحد وهو مفهوم الحمد ولا يلزم من هذا ان تكون الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود فان في كل لفظ يعلم المخاطب معناه نكرة كانت أو معرفة اشارة الى أمر معلوم للمخاطب وقد صرح العلامة في حاشية المطول بان كل لفظ فهو اشارة الى ما ثبت في ذهن المخاطب ان ذلك اللفظ موضوع له وكلام الكشف والمصنف اذا جمل على ما هو الظاهر منهما لا يكون مرضياً لان في كلامهما تفسير التعريف بما هو مشترك بين المعرفة والنكرة ويمكن ان يقال لما كان في اللفظ مع قطع النظر عن اللام اشارة الى أمر معلوم للمخاطب فادخال اللام عليه للاشارة الى هذا المعنى يكون ضائعاً فيجب ان يكون اللام للاشارة الى كونه معهوداً معلوماً فيجب حل عبارة الكشف ومن تبعه على ما ذكرنا بتقدير الحيثية بان يقال معنى التعريف في الحمد الاشارة الى ما يعرفه كل أحد من ان معنى الحمد ما هو من حيث يعرفه كل أحد وما كلام ابن الحاجب ففيه انه يفيد ان زيدا موضوع لمعهود معين في نفس الامر ولا يفيد ان فيه اشارة الى كونه معهوداً وكيف والمفهوم من لفظ زيدا هو الذات المشخصة المعينة لذلك الذات مع كونها معينة أى مع العلم باتصافها بالتعين ألا يرى ان الآباء يسمون ابناءهم باسماء ولا يقصدون ان أسماءهم موضوعة لذواتهم مع الاشارة الى كونها معلومة معهودة والظاهر ان اسم الاشارة يقصد به ذات محسوسة ولا يقصد به الاشارة الى كونها أمر معهوداً معلوماً واعلم انه يفهم مما قال الرضى ان المعرفة ما أشير به الى خارج مختص اشارة وضعية فقيدها الخارج خروج بعض النكرات والمراد بالخارج الخارج عن ذهن المخاطب لان كل لفظ فهو اشارة الى أمر ذهني وهو مفهومه المعلوم للمخاطب فاذا أشير باللام الى مجرد المعنى الحاضر في ذهن المخاطب من غير اعتبار حصوله في الخارج كان نكرة وتعرفه يكون لفظياً وبقيدها اختصاص تخرج الضمائر الراجعة الى نكرة غير مخصوصة فان تلك الضمائر نكرات وتقييدها للاشارة بالوضع ليخرج مثل رجل في جاء في رجل اذا عرفه المخاطب فان الاشارة في مثله ليست اشارة وضعية فان قيل يرد عليه ان المعروف بلام الجنس ليس فيه اشارة الى خارج مختص بل الى ما في ذهن المخاطب كالحمد في الجملة فلزم ان يكون نكرة وهو خلاف ما صرح به صاحب الكشف بل النزمة من ان المحلى بلام الجنس معرفة ولذلك أى لاجل

خروج المحلى بلام الجنس عن المعرفة على ما ذكر ادخل الرضى المعروف بلام العهد في المعرفة ولم يذكر سائر أقسام اللام فقال فيدخل فيه أى في حد المعرفة الضمائر اذا عادت الى نكرة مخصوصة والمعرف بلام العهد وان كان المعهود نكرة اذا كان مخصوصا فنقول انه قال تبين بما ذكرنا ان قول المصنف في نحو قولك اشرب الماء واشتر اللحم وقوله تعالى أن يأكله الذئب ان اللام اشارة الى ما في ذهن المخاطب من ماهية اللحم والماء والذئب ليس بشئ لان هذه الفائدة يقوم بها نفس الاسم المجرد عن اللام فالخو ان التعريف في مثله لفظي كما ان العلمية في أسامة لفظية فعلم بما ذكره ان المحلى بلام الجنس نكرة وان ما ذكره من انه معرف صحيح ان كان مرادهم التعريف اللفظي وان قيل ان المعرف بلام الجنس كالرجل يشار به الى الماهية الخارجية لوجودها في الخارج المتصفة بكونها معلومة فتكون معرفة قلنا فكذا اسم الجنس كرجل موضوع يشار به الى أمر خارجي معلوم فلزم ان يكون معرفة ثم ان مثل ما ذكر في المحلى بلام الجنس يمكن ان يقال في الضمائر الراجعة الى النكرات الفـير المختصة فتكون معارف فلاحاجة الى جعلها نكرات فتأمل في هذا المقام يتضح لك ما يتعلق بالمراد واعلم ان الشريف العلامة صرح بان كون اللام للجنس أولى من كونه للاستغراق واستدل عليه بان اختصاص الجنس مستفاد من جوهر الكلام ومستلزم لاختصاص جميع الافراد فلاحاجة في تأدية المقصود الذي هو نبوت الحمد لله تعالى وانتفاؤه عن غيره الى ملاحظة الشمول والاحاطة ويستعان فيه بالقراءن الخارجية بل نقول على ما اختاره يكون اختصاص جميع الافراد ثابتا بطريق البرهان فيكون أقوى من اثباته ابتداء أقول فيه بحث لانه اذا كان اللام للاستغراق كان اختصاص الجنس ثابتا بطريق الدليل أيضا لانه يلزم من اختصاص جميع الافراد اختصاص الجنس غاية الامر ان الاستدلال باختصاص الجنس على اختصاص الافراد طريق البرهان لانه استدلال من الكل على الجزئي واما العكس فطريق الاستقراء لانه استدلال من الجزئي على الكل ويمكن ان يقال في طريق البرهان ايماء الى ان حقيقة الحمد تقتضي الاختصاص دون الطريق الآخر ثم انه لا يمكن الاستدلال على اختصاص جميع الافراد الا بعد العلم باختصاص الجنس لا ما نستدل هكذا جميع افراد الحمد مختصة به تعالى لان كلا منها ثناء على الجميل الاختياري والثناء على الجميل (٢٤) الاختياري مختص بالله تعالى وبما ذكرنا يعلم ان استناد اختيار كون اللام للجنس

على كونها للاستغراق
الى ما ذكر أولى من
اذا الحمد في الحقيقة كله اذ ما من خير الا وهو مولى به بوسط أو بغير وسط كما قال

استناده الى ما ذكره العلامة ثم قال فان قلت كيف يصح على مذهبه تخصيص جنس تعالى
الجد به تعالى قلت صح ذلك بناء على ان أفعالهم الحسنة التي يستحقون بها الحمد عندهم انما هي تمكين الله تعالى واقداره عليها فن هذا الوجه يمكن جعل ذلك راجعا اليه تعالى أقول فيه بحث فان الحمد على ما عرفه يتعلق بالعبد حقيقة لانه فاعل للجميل بالاختيار على مذهبه وكون قدرته وتمكنه من الفعل من الله تعالى لا ينفي تعلق الحمد بالعبد حقيقة قال صاحب الحواشي وقع في الحواشي الشريفة ان التعريف يقصد به معين عند السامع من حيث هو معين كانه اشارة اليه بذلك الاعتبار واما النكرة فيقصد بها الى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعيينه وان كان معيننا في نفسه وحينئذ نقول اللام اذا دخلت على اسم فاما ان يشار بها الى حصة معينة من مسماه فردا كانت أو افرادا مذكورة تحقيقا أو تقديرا تسمى لام العهد ونظيره العلم الشخصي واما ان يشار بها الى مسماه وتسمى لام الجنس فان قصد المسمى من حيث هو كما في التعريفات ونحو قولنا الرجل خير من المرأة تسمى اللام حينئذ لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي وان قصد المسمى من حيث هو في ضمن الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثابتة في ضمنها فاما ان يقصد اليه من حيث هو في ضمن جميع الافراد كما في المقام الخطابي لعله ايهام ان القصد الى بعضها دون بعض ترجيح من غير مرجح وتسمى لام الاستغراق ونظيره كلمة كل مضافا الى نكرة أو بعضها كما في المقام الاستدلالي وتسمى لام العهد الذهني كقولك ادخل السوق حيث لا عهد مفوداه مؤدى النكرة ولذلك يجري عليها أحكامها وفيه بحث اما أولا فلان الحكم بان الاشارة بلام العهد الى فرد من المسمى لانه اشارة الى المسمى وقصد من حيث انه في ضمن الفرد والاشارة بلام الاستغراق وبلام العهد الذهني الى المسمى وقصد من حيث انه في ضمن الفرد لانه اشارة الى الفرد مع ان الحكم في كلا الصورتين على الفرد ويسرى اليه تحكم ظاهر واما ثانيا فلانك كما تشير في قولك جاء في رجل والرجل كذا الى الرجل الموصوف بالجبهة لا الى الرجل مطلقا فلذلك ذهبوا الى انها للعهد ويشار بها الى حصة معينة منه كذا تشير باللام في قولك الرجل خير من المرأة والرجل كذا الى الرجل الموصوف بالخبرة لا الى الرجل مطلقا والفرق بينهما تحكم وحينئذ نقول هذه اللام ليست للعهد اذ ليست الاشارة بها الى حصة وليست بلام الجنس اذ القصد بها ليس الى المسمى ولا العهد الذهني ولا الاستغراق اذ القصد بها ليس الى الافراد فيكون التقسيم المذكور غير

حاصر الان يتكاف ويقال أراد بقصد المسمى من حيث هو ان يقصد المسمى لاني ضمن الفرد بقريئة المقابلة أقول فيه نظر اما أولا فلان الفرق ان الفرد في العهد الخارجى معلوم متميز عند العقل بوجه مذكر فيحسن ان يجعل الإشارة اليه معنى التعريف العهدى واما الفرد في صورة العهد الذهنى وكذا الاستغراق فغير معلوم مما ذكر فاعل الفرق بينهما لذلك واما ثانيا فلان الحكم فى قول القائل والرجل كذا على حقيقة الرجل ولا نسلم ان الحكم عليه مع وصف الخيرية اذ لا حاجة الى اعتبار وصف الخيرية فى الحكم عليه بخلاف جاءنى رجل والرجل كذا فانه لا بد من اعتبار وصفه بالجينة اذ لو لم يعتبر لم نعلم ان الحكم المذكور عليه ولو سلم انه حكم الرجل الموصوف بالخيرية نقول ان الوصف مقدرهنا بقريئة السابق فتقدير الكلام ان الرجل الخير كذا فيكون اللام فى الرجل للجنس ثم قال الظاهر على ما أرى ان لام الجنس يدل على ان مدخوله معلوم بوجه وضع للمعنى بهذا الوجه ولام العهد يدل على انه معلوم بوجه آخر أقول ان كان المختار عنده ان لام العهد الذهنى والاستغراق يدلان على ان مدخوله معلوم بوجه آخر بالظن لم يكن ماذكر مفيدا فى الفرق بينهما وبين لام العهد الخارجى مع ان المقام مقام الفرق بين الاقسام الاربعة وان كان المختار عنده ان اللام فى القسمين المذكورين يدل على الجنس فقط وكونه فى ضمن الفرد مفهوما من القرينة واما لام العهد فهو يدل بنفسه على ان الجنس معلوم بوجه آخر أى بوجه كونه فى ضمن فرد معين وهذا المعنى هو الظاهر من كلامه فهو بعينه مؤدى كلام العلامة (قوله والتعريف فيه للجنس) الى قوله أو للاستغراق اذ الحمد فى الحقيقة كماله ظاهر هذه العبارة يدل على ان حمل اللام على الجنس والاستغراق متساويان وقد صرح صاحب الكشف بان اللام للجنس والحمل على الاستغراق وهم وعرفت ان ما قاله هو الاولى ولا يخفى ان قوله اذ الحمد فى الحقيقة كماله يصلح دليلا على الجنس والاستغراق (قوله اذ ما من خير الا وهو موليه بواسطة أو بغير واسطة) فان قلت بل هو موليه بغير واسطة مطلقا اذ هو الفاعل المستقل فى جميع أفعاله من غير احتياج الى واسطة قلنا المراد من الواسطة ما تصل اليه النعمة أولا ثم ننقل منه الى (٢٥) غيره وليس المراد الواسطة فى التأثير

أى ما يتوقف التأثير عليه حتى يلزم ماذكر وههنا كلام آخر يعرف بالتأمل (قوله وفيه

تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وفيه اشعار بانه تعالى حى قادر مرید عالم اذ الحمد لا يستحقه الا من كان هذا شأنه وقرئ الحمد لله بانبايع الدال اللام وبالعكس تنزيلا لهما من حيث انهما يستعملان مع منزلة كلمة واحدة (رب العالمين) الرب فى الاصل مصدر بمعنى التربية وهى تبليغ الشئ الى كماله

(٤ - (بيضاوى) - اول) (اشعار) الظاهر ان معناه ان فى اختصاص جميع

المحامد به تعالى اشعار بانه تعالى متصف بما ذكره وفيه شيان أحدهما انه لا حاجة فى ذلك الى اختصاص جميع المحامد به بل تعلق الحمد به يدل على ذلك والثانى ان الاحسن ان يقال فهو يستلزم كونه تعالى متصفا بالصفات المذكورة وانما كان مستلزما لما قلنا من ان الحمد لا يتعلق الا بالفاعل المختار وهو لا بد ان يكون حيا عالما قادرا مریدا ويمكن ان يقال فى دفع الاول مراده اذ فيه اشعار بكونه تعالى حيا قادرا على كل شئ مریدا عالما به أى بالكل لان من له جميع المحامد فهو موجود كل نعمة وكمال ومن كان كذلك يجب ان يكون متصفا بما ذكر (قوله تنزيلا) يعنى ان هذا النحو من الانبايع يجرى فى كلمة واحدة بناء على ان حرفين متصلين من كلمة صار من شدة الاتصال حكمهما واحد فيجرى على أحدهما حكم الآخر فيكون اجراء هذا الحكم فى كلمتين بناء على جعلهما بمنزلة كلمة واحدة وعبارة المصنف أحسن من عبارة الكشف حيث قال قرأ الحسن البصرى الحمد لله بكسر الدال لاتباعها اللام وقرأ ابراهيم ابن أبى عيلة الحمد لله بضم اللام لاتباعها الدال والذى جسرهما على ذلك الانبايع وانما يكون فى كلمة واحدة فنزلا الكلمتين منزلة كلمة وانما قلنا انها أحسن لاشعار عبارة الكشف بان قراءتهما نشأت من متابعة أحكام اللغة والسلف برؤن عن كل ذلك صرح به الشريف العلامة وغيره من المحققين (قوله الرب فى الاصل بمعنى التربية) قال صاحب الحواشى يمكن ان يجعل الرب ههنا من التربية ويمكن ان يجعل بمعنى المالك ولكل وجه يرجح ويمكن الحمل عليهما عند من جوز مثل ذلك فان حمل على الاول فأد قوله مالك يوم الدين معنى جديد بخلاف ما اذا حمل على الثانى فان مالك العالمين مشتمل على مالك يوم الدين وان حمل على الثانى كان تخصيصا بعد تعميم فيفيد زيادة الاهتمام بتلك الصفة وهى كونه تعالى مالك يوم الدين وعبارة المصنف تحتل الوجهين واختار صاحب الكشف الثانى نظرا الى قوة الاهتمام وقد نقل فى هذا المقام ان الرب من التربية وفى قوله ما غرك ربك الكريم الذى خلقك فسووك فعدلك فى أى صورة ما شاء ربك ان من له شرب من البلاغة لا يخفى عليه ان اجراء هذه الاوصاف للإشارة الى ان الرب مستجمع لهذه الصفات أقول فيه نظرا لانه ان أراد ان اجراء هذه الاوصاف على الرب أى الله تعالى للإشارة الى انه تعالى مستجمع لهذه الصفات فهذا لا يختص

بأن له شرب من البلاغة بل كل من يفهم الكلام يعلم من هذه الصفات أنه تعالى متصف بها وإن أراد أنه لا شعاع إلى أن معنى الرب يقتضي أن يكون الموصوف جامعا لهذه الصفات فهذا ممنوع بل الظاهر من اجراء الصفات المذكورة أن ليس في لفظ الرب اشعار بذلك والام يحتاج إلى اجرائها وفيه ما فيه (قوله وصف به للمبالغة) يمكن أن يقال أنه وصف بحسب الظاهر والتقدير ذو تر بية العالمين لأن المصدر لا يحمل على الذات حمل المواطة فإن قيل إذا قدرت هذا انتفت المبالغة المقصودة قلت هذا الجمل لما كان بحسب الظاهر حمل المصدر مواطأة أفاد المبالغة وإن كان ذو مقدرا كما قالوا على مراتب التشبيه في المبالغة حذف وجهه وأداته فقط أو مع حذف المشبه وذلك لأن القوة ما بعموم وجه الشبه من حيث الظاهر أو باجراء المشبه به على المشبه بأنه هو وهو نظر إلى الظاهر كذا في المطول وغيره لكن نقل في باب المجاز العقلي عن الشيخ عبد القاهر أن قول الشاعر إنما هي أقبال وإدبار من المجاز العقلي فإن الشاعر لم يرد بالاقبال والادبار غير معناه حتى يكون المجاز في الكامة وإنما المجاز في أن جعلها لكثرة ما تقبل وتدبر كأنها تجسمت من الاقبال والادبار وليس أيضا على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وإن كانوا يذكرونه منه إذ لو قلنا أر يدانما هي ذات اقبال وإدبار أفسدنا الشعر على أنفسنا وخرجنا إلى شيء مغسول وكلام عامي مرذول انتهى وهذا يدل على جواز أن يبقى الرب على المعنى المصدرى من غير تقدير شيء فليتأمل (قوله لا مقيدا) يعني أن الرب لا يطلق من غير قيد الاضافة الا على الله تعالى غالباً واطلاقه على غيره نادر كما صرح به العلامة التفتازاني والسرفيه اشعار بأنه تعالى رب لكل شيء فإن عدم الاضافة إلى المربوب المخصوص للاشعار بعدم اختصاص كونه ر بالشيء دون شيء كما قالوا في حذف المفعول أنه لا شعاع بالعموم وذهب السامع كل مذهب واعلم أنه علم مما ذكر أنه يجوز اطلاق الرب مقيدا على غير الله وقال الطيبي يرده ما رواه الشيخان البخاري ومسلم عن أبي هريرة مرفوعا لا يقل أحدكم اطعم ربك ارض ربك اسق ربك ولا يقل أحدكم ربى وليقل سيدي ومولاي وأما قول يوسف عليه الصلاة والسلام فهو ملحق بقوله تعالى خروا له سجدا في الاختصاص بزمانه انتهى وأجيب بان ما ورد في الحديث

(٢٦)

دليل على المنع الشرعي والكلام في الاطلاق اللغوي

على أنه يمكن أن يقال
ورد المنع الشرعي في
موضع توهم كونه عاما
قيل اما الاول فسخيف

شيأ فشيأ ثم وصف به للمبالغة كالصوم والعدل وقيل هو نعت من ربه ير به فهو رب كقولك
ثم بنم فهو ثم ثم سمي به المالك لأنه يحفظ ما يملكه وير به ولا يطلق على غيره تعالى الام مقيدا
كقوله * ارجع الى ربك * والعالم اسم لما يعلم به كالتام والقالب غلب فيما يعلم به الصانع

تعالى

لأنه في الجاهلية اطلق على غيره مطلقا واللغة لا تأتي عن ذلك فالكلام في الاطلاقات

الدينية واما الثاني فالتجاسر على أمثال هذه التأويلات من غير التثبت بنص آخر من عدم المبالاة بمتابعة النصوص أقول يمكن أن يقال أنه في اللغة لا يطلق على غيره تعالى مطلقا الا نادرا وهو المراد كما علم من كلام الصحاح وتصريح العلامة التفتازاني واما التأويل المذكور فالباث عليه ما وقع في كلام يوسف ارجع الى ربك فإن شرع من قبلنا شرع لنا الا اذا ورد ما يقطع بالتخالف واعلم أن ما قلنا احتمال لكن ظاهر الحديث المنع فالعمل به أولى وأجدر فتأمل قوله قال الشريف العلامة وأما لفظ الارباب فحيث لم يطلق على الله وحده جاز تقييده بالاضافة كما في قولك رب الارباب وجاز اطلاقه كما في قولك أرباب متفرقون أقول عبارته تدل على أن الأرباب في قوله رب الأرباب مقيد بالاضافة وليس كذلك بل الرب المضاف إلى الأرباب مقيد بالاضافة إذ المضاف إليه قيد المضاف لا مقيد به إلا أن يراد من التقييد بالاضافة كونه مضافا إليه وقال صاحب الحواشي لما كان معنى الرب في الأصل غير مختص به تعالى جمع بالمعنى العام على الأرباب ثم عرض له أن يخص به تعالى وكأن الجمعية متقدمة على التخصيص أقول هذا تكلف مستغنى عنه بل منظور فيه والاولى أن يقال أن اختصاص الرب به تعالى مشروط بما إذا كان باقيا على صيغة الافراد وأما في ضمن صيغة الجمع فيجوز اطلاقه على غيره أيضا (قوله والعالم اسم لما يعلم به وهو كل ما سواه من الجواهر والاعراض) إلى قوله اسم وضع لذوى العلم من الملائكة والثقلين قال صاحب الكشف العالم اسم لذوى العلم من الملائكة والثقلين وقيل كل ما علم به الخالق من الأجسام والاعراض ولا يخفى أن هذا يدل على أن المعنى الراجح هو الاول على عكس عبارة المصنف وما ذهب إليه المصنف أولى لعمومه قال الشريف العلامة بعد أن ذكر أن العالم اسم مطلق على كل جنس من أجناس ما يعلم به الخالق لا على كل فرد منهم لا يقال إذا لم يطلق على فرد الجنس المسمى به كما مر فاذا عرف باللام امتنع استغراقه لأفراد جنس واحد فان اللفظ المفرد إنما يستغرق أفرادا يطلق على كل منها وكذا إذا جمع وعرف لم يتناول الا الاجناس التي يطلق عليها دون أفرادها لا نقول لما كان العالم مطلقا على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع فان الجمع إذا عرف استغرق أحاد مفردة وإن لم يكن صادقا عليها أقول لا نسلم أن العالم لم يطلق على فرد من

فأراد الجنس المسمى به بل صرح بعض العلماء بجواز الإطلاق وعبارة الكشف لا تدل على المنع من الإطلاق بل تشعر بالجواز فان قوله العالم اسم لذوى العلم من الملائكة والثقلين ليس المراد منه أنه موضوع لمجموع الملائكة والثقلين وهو ظاهر بل معناه أنه موضوع لكل ذى علم مما ذكر فيصح إطلاقه على كل واحد وكذا قوله بكل ما يعلم به الخالق اذ الظاهر أن المراد كل فرد مما يعلم به الخالق عالم وأما قوله ليشمل كل جنس مما سمي به فمراده أفراد كل جنس كما صرح به الشريف العلامة قال صاحب الصحاح العالم الخالق وهذا يدل على أن كل خالق أى مخلوق عالم يؤيد ما ذكرناه ماسيجىء في الكتاب من أن كل واحد من الناس عالم (قوله كل ما سواه من الجواهر والاعراض) هذا التبيين لأخراج صفاته تعالى فإما ما سوى الله تعالى أى ذاته مع أنها ليست داخلية في العالم ويمكن أن يقال المراد ما سوى ذاته وصفاته تعالى فقوله من الجواهر والاعراض مجرد بيان ولك أن تقول الأمور الحاصلة في الأذهان داخلية فيما سوى الله تعالى مع أنها ليست بجواهر ولا اعراض لأنها صفات للموجود في الأعيان والجواب أن المراد من العالم موجود سوى ذاته تعالى وصفاته والأمور العقلية ليست بموجودة أصلاً عند أكثر المتكلمين وأما القائل بالوجود الذهني فله جعلها من الاعراض فتأمل (قوله فإنها لا مكانها الخ) قيل أى الجواهر والاعراض باعتبار الرجوع إلى كل منهما من غير ملاحظة لفظ الكل والألفاظ الظاهر التذكير يرجع إلى كل ما سواه أو التثنية ليرجع إلى الجواهر والاعراض أقول فيه نظر ويمكن أن يقال أنه راجع إلى الأمور المذكورة باعتبار أن الجواهر والاعراض أمور متعددة (قوله وهي مفتقرة إلى المبقى حال بقائها) هذا رد على من قال إن الممكن لا يحتاج إلى الفاعل الحدوث (٢٧) فإذا حدث يحصل له الاستغناء وتوضيحه

أن يقال لما كان تعالى رب العالمين أى متصفاً بانه رب لما اتصف بصفة العالمية فالظاهر أنه مادامت هذه الصفة باقية لشيء كان الله تعالى رباً له لكان العالم مادام موجوداً لا ينفك عن صفة العالمية فلا ينفك من الاحتياج وكيف لا يحتاج والعالم في أى زمان من الأزمنة ليس وجوده

تعالى وهو كل ما سواه من الجواهر والاعراض فإنها لا مكانها ولا فتقلرها إلى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده وإنما جعده ليشمل ماتحته من الاجناس المختلفة وغلب العقلاء منهم فجمعه بالياء والنون كسائر أوصافهم وقيل اسم وضع لذوى العلم من الملائكة والثقلين وتناولها لغيرهم على سبيل الاستتباع وقيل عني به الناس ههنا فان كل واحد منهم عالم من حيث أنه يشتمل على نظائر ما في العالم الكبير من الجواهر والاعراض يعلمها الصانع كما يعلم بما أبدعه في العالم الكبير ولذلك سوى بين النظر فيهما وقال تعالى * وفي أنفسكم أفلا تبصرون * وقرئ رب العالمين بالنصب على المدح أو النداء أو بالفعل الذي دل عليه الحمد وفيه دليل على أن الممكنات كما هي مفتقرة إلى المحدث حال حدوثها فهي مفتقرة إلى المبقى حال بقائها (الرحمن الرحيم) كرهه للتعليل على ما سنده كره (مالك يوم الدين) قراءة عاصم والكسائي ويعقوب ويعضده قوله تعالى * يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله * وقرأ الباقون ملك وهو المختار لانه قراءة أهل الحرمين ولقوله تعالى * لمن الملك اليوم

من ذاته فيكون من غيره سواء حال الحدوث أو بعده ولو اقتضت ذات الممكن البقاء لكان باقياً دائماً فان قيل ذاته تقتضي البقاء مالم يرد الفاعل المختار عدمه فإذا أراد عدمه انعدم قلنا فيكون الوجود أولى بالممكن من العدم وقد ثبت خلافه في موضعه وههنا ابحت لا يليق إيرادها في هذا الموضع قيل هذه الأشياء الممكنة التي هي آثار الواجب تدل على وجوده أى الواجب تعالى دلالة وجود الأثر على وجود المؤثر الذي هو بديهي أولى يدركه العوام والصبيان كما قال الأعرابي أسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدل على الملك القدير أقول لا نسلم أن دلالة الأثر على المؤثر وكذا وجوده بديهي بل نظري فإنه يستدل بإمكان الأثر على وجود المؤثر وان سلمنا بدهيته فلا نسلم أنه أولى إدراك العوام والصبيان لا يدل على أوليته وان سلمنا أن الأثر يدل على المؤثر دلالة بديهية أولية فلا نسلم أنه يدل على وجود الواجب بالأولية بل يحتاج اثبات الواجب إلى إبطال الدور والتسلسل كما بين في موضعه (قوله ولذلك سوى بين النظر فيهما) أى بين العالم الكبير والعالم الصغير وقال الله تعالى وفي أنفسكم أى وتسوية النظر في مثل قوله تعالى سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم (قوله الباقون ملك وهو المختار الخ) ان قيل اذا كان هو المختار فلم ورد مالك الملك ولم يرد ملك الملك قلت لأن من كان مالك الملك أى السلطنة والحكم فلا بد أن يكون ملكاً فعلم من كونه مالك الملك كونه ملكاً مع شيء آخر هو كونه مالكه يعطى الملك لمن أراد وينزع ممن أراد قيل وزعمى ان اختيارنا لا مدخل له فيها هو مشترك من الله تعالى وإنما قال صاحب الكشف ذلك بناء على اعتقاده الفاسد من أنهم أخذوا ذلك بحسب آرائهم وطبائعهم في العربية وتبعه غيره أقول غرض صاحب الكشف ومن تبعه من كون الملك مختاراً أن قراءة ملك أولى من قراءة مالك للدلالة التي ذكرها

وان كان كل من القراءتين منقولاً عن النبي صلى الله عليه وسلم بالطريق المتواتر ولا يخفى أن ما ذكره يصلح أن يكون مرجحاً لقراءة مالك على ملك وليس بناؤه على اعتقاد فاسد وهو أن القراءة مبناها على الرأي والطبع دون الرواية (قوله ولمنافيه من التعظيم) قال الشريف العلامة لأن ماتحت حیطة الملك من حيث انه ملك أكثر مما تحت حیطة المالك من حيث انه مالك فان الشخص بوصف بالمالكية نظراً الى أقل قليل ولا يوصف بالمالكية الا نظراً الى أكثر كثير وأيضاً الملك أقدر على ما يريد من متصرفاته وأكثر تصرفاً فيها وسياسة لها وأقوى استيلاء عليها من المالك في مملوكاته ولا يقدر في الأول أنه يقال مالك الدواب والانعام ولا يقال ملكها اذ ليس ذلك لان احاطته قاصرة بل من حيث ان الملك يضاف عرفاً الى ما ينفذ فيه التصرف بالامر والنهي واعترض صاحب الحواشي بأنه ان أراد بقوله الملك يضاف عرفاً الى ما ينفذ فيه الامر والنهي حصر اضافته الى القابل للامر والنهي فهو غير مسلم اذ كثيراً ما يضاف الى المدينة وهي غير قابلة لهما وان لم يرد الحصر لا يكون ذلك مانعاً من صحة اضافته الى الدواب والانعام وقد جعله مانعاً عنه أقول مراد العلامة أنه لا يضاف الملك الا الى القابل للامر والنهي لفظاً أو تقديرًا وملك الدواب ممنوع عرفاً اذ لم يقدر شيء يكون هو مضافاً اليه قابلاً للامر والنهي وأما اذا قدر بان يقال تقديره ملك أصحاب الدواب فلم يكن في الحقيقة اضافة الملك الى الدواب والانعام وكذلك المدينة مقدر بملك أهل المدينة فسقط الاعتراض (قوله المالك هو المتصرف في الاعيان المملوكة كيف يشاء الخ) لك أن تقول يلزم على هذا أن يكون ملك يوم الدين أبغ في المعنى لأن معناه المتصرف في مملوكاته كيف شاء والمالك هو المتصرف بالامر والنهي والأول يفيد التصرف مطلقاً والثاني يفيد تصرفاً خاصاً وهو الامر والنهي وتفسير المالك بما ذكر غير مذكور في الكشف بل هو من زوائد المصنف والذي ذكر في الكشف يفيد عكس ما ذكره المصنف فانه قال الملك بالضم يعم والملك بالكسر يخص وتوجيه أن (٢٨) الملك أكثر تصرفاً في ماله وسياسة لها وأقوى استيلاء عليها من المالك

في مملوكاته ولا يقدر فيه أن المالك له التصرف في مملوكه بالبيع وأمثاله وليس للملك في رعاياه لان الكلام في الموضوع اللغوي ومنعه عن بعض التصرفات أمر فقهي وهذا هو المفهوم من

* ولمنافيه من التعظيم والمالك هو المتصرف في الاعيان المملوكة كيف يشاء من الملك والمالك هو المتصرف بالامر والنهي في الأمور من الملك وقرئ ملك بالتخفيف وملك بلفظ الفعل ومالك بالنصب على المدح أو الحال ومالك بالرفع ممنونا ومضافاً على أنه خبر مبتدأ محذوف وملك مضافاً بالرفع والنصب ويوم الدين يوم الجزاء ومنه كما تدين تدان ويوم الجاسة ولم يبق سوى العدو * ن دناهم كما دانوا أضاف اسم الفاعل الى الظرف اجراء له مجرى المفعول به على الاتساع كقولهم يأسارق الليلة أهل

كلام الشريف العلامة والجواب عن الايراد المذكور بان المراد من المالك والمالك المعنى اللغوي وكان أن المالك له التصرف في مملوكاته كيف يشاء بحسب الوضع اللغوي ومنعه عن بعض التصرفات أمر شرعي كذلك المالك له التصرف في رعاياه كيف يشاء ومنعه عن بعض التصرفات أمر فقهي فيه نظر (قوله وملك بلفظ الفعل) يحتمل أن يكون حالاً من ضمير الرب وأن يكون جملة استثنائية كأنه قيل ما وصف رب العالمين فقيل ملك يوم الدين فليس ماله مقصوراً على الدنيا بل له الآخرة والاولى (قوله كما تدين تدان) أي كما تفعل تجزي والتعبير عن تفعل بتدين للمشاكلة وهكذا دانوا أي جزيئناهم بما فعلوا (قوله أضاف اسم الفاعل الخ) انما اشتغل بحكم اضافة اسم الفاعل ولم يلتفت الى اضافة ملك اذ لا شبهة في أن اضافة ملك الى اليوم ليست بلفظية اذ الصفة المشبهة لا تعمل النصب أصلاً فهي مضافة الى غير معمولها كما في رب العالمين فتكون الاضافة معنوية لالفظية هذا هو المفهوم من كلام الشريف العلامة أقول فان قلت الصفة المشبهة قديجيء ما بعده منصوباً فلا يصح قوله الصفة المشبهة لا تعمل النصب أصلاً قلنا قد يجاب عنه بأنه منصوب أشبهه بالمفعول فقوله ان الصفة لا تعمل النصب أي لا تعمل في المفعول به حقيقة ولا اتساعاً وأما اذا شبه ما ذكر بعده بالمفعول فينصبه وكذا اذا جعل تمييزاً لكن الاضافة اللفظية هي اضافة الصفة الى فاعلها أو الى ما هو مفعول به وفيه نظر اذ هو خلاف المفهوم من كلامهم فليتأمل (قوله على الاتساع) الاتساع في الظرف أن لا يقدر في وينصب نصب المفعول به أو يضاف اليه على وتيرته كما لك يوم الدين وسارق الليلة حيث جعل اليوم مملوكاً والليلة مسروقة فان قيل هذا يناقض ما ذكر وهو قوله ومعناه ملك الأمور يوم الدين لدلالته على تقدير في وقد صرح صاحب الكشف بلفظة في حيث قال مالك الأمور كلها في يوم الدين قلت غرضه أن المقصود الاصل ذلك وان كان معناه الظاهر لا يعتبر فيه لفظه في (قوله اجراء له مجرى المفعول به) ليس المراد أنه مفعول به من حيث الاعراب بل من حيث المعنى فلا يرد أن اضافته

لفظية بدليل أن المالك مضاف الى معموله (قوله ومعناه ملك الامور يوم الدين على طريقة ونادى أصحاب الجنة أوله الملك في هذا اليوم على سبيل الاستمرار الخ) يعني أن كون الاضافة حقيقية مفيدة لكون مالك يوم الدين صفة لله اما لأجل أن اسم الفاعل بمعنى الماضي ادعاء وحكما فلا يعمل النصب على ما قرر في موضعه من أن اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي حقيقة أو ادعاء لا يعمل النصب واما لأجل كونه للاستمرار ولا يختص بزمان دون زمان فلا يعمل أيضا وانما لم يعمل اسم الفاعل الذي يكون ماضيا ادعاء وان كان مستقبلا حقيقة لأن ادعاء مضي اسم الفاعل الذي هو بمعنى المستقبل انما هو لاقتضاء المقام ورعاية المقام أولى وأهم من رعاية أصل الوضع لأن البلاغة رعاية المقام كما قالوا في تقديم الحمد على الله وان كان اسم الله حقه التقديم نظرا الى ذاته وأما اذا دل على الاستمرار فلان الاستمرار دل على المضي والاستقبال فاذا اعتبر دلالة على المضي لا يكون عاملا واذا اعتبر دلالة على الاستقبال يكون عاملا وكل واحد من الاعتبارين يتعين باعتبار المقام وقرائن الأحوال هذا ما فهم من كلام الشريف العلامة قول فان قلت اذا كان المقام مقتضيا لرعاية جانب الاستقبال فما السبب في جعل اسم الفاعل أولا للاستمرار ثم اعتبار معنى الاستقبال ولم لم يجعل أولا بمعنى الاستقبال قلت فائدة ثبوت مبدأ الاشتقاق دائما للموصوف واعلم أن جميع ما ذكره في جعل مالك يوم الدين معرفة لجملة صفة للمعرفة وأما اذا جعل بدلا فلا حاجة الى ما ذكره اذ التحقيق أن النكرة قد تكون بدلا من المعرفة من غير النعت كما حققه الرضى والحق أن يقال لو جعل بدلا لكان المقصود أن الحمد لملك يوم الدين لان الغرض أن الحمد لله باعتبار الصفات السابقة أيضا والحال أن السكك مقصود بالذات (قوله وقيل الدين الشريعة وقيل الطاعة والمعنى يوم جزاء الدين) لا يخفى أنه مناسب لتفسير الدين بالطاعة لا بالشريعة فالمعنى على تفسير الدين بالشريعة مالك يوم الشريعة أى يوم اجراء أحكامها (قوله وتخصيص اليوم بالاضافة اما التعظيمه أو لتفردته تعالى بتفرد الامر فيه) لا يخفى أنه لو قيل مالك الامور يوم الدين لافاد التعظيم وكونه تعالى مالكا للامور كلها والتفرد بنفاذ الامر فيه ويكون مستغنيا عن تكاف (٢٩) الاتساع لكن يفوت الاختصار والمبالغة

والاستدلال فتأمل قال صاحب الحواشي لك أن نقول خصص اليوم بالاضافة ليفيد أنه مالك جميع الامور الواقعة فيه

الدار ومعناه ملك الامور يوم الدين على طريقة * ونادى أصحاب الجنة * أوله الملك في هذا اليوم على وجه الاستمرار لتكون الاضافة حقيقية معدة لوقوعه صفة للمعرفة وقيل الدين الشريعة وقيل الطاعة والمعنى يوم جزاء الدين وتخصيص اليوم بالاضافة اما التعظيمه أو لتفردته تعالى بنفوذ الامر فيه واجراء هذه الاوصاف على الله تعالى من كونه موجدا للعالمين رباهم

اذ مالكية اليوم دليل على مالكية ما فيه أقول هذا مأخوذ من كلام الشريف العلامة فانه قال وتلك الزمان كمالك المكان يستلزم تلك ما فيه وفيه نظرا ما أولا فلانا نقول المقصود بمالكية الزمان مالكية ما فيه ولهذا قالوا ان معنى مالك يوم الدين مالك الامور يوم الدين فلا وجه للاستدلال والاستلزام المذكورين وقد يقال انه لما ذكر أنه مالك اليوم توسعا كما مر صرح هذا الاستلزام ولا ينافي ذلك كون المقصود الاصلى انه مالك الامور في ذلك اليوم وقولهم ان معنى مالك يوم الدين الخ ومعناه انه المقصود الاصلى فيه واما ثانيا فلانا لانسلم ان تلك المكان يستلزم تلك ما فيه ولذا قال الفقهاء ان الاقرار بان هذا الصندوق مثلا فلان لا يكون اقرارا بما في الصندوق ويمكن ان يقال مراد العلامة ان تلك المكان يستلزم تلك ما فيه والحال ان الامور الواقعة في ذلك اليوم حادثة فيستلزم تلك اليوم تلك ما حدث فيه كما ان تلك المكان كذلك ثم قال الشريف العلامة ان الاضافة بمعنى اللام ولم يقيد المصنف بمعنى في وان كانت رافعة لمؤنة الاتساع وما يتبعه من الاشكال اما لان اجراء الظرف مجرى المفعول به قد تحقق في الضمائر بلا خلاف فصور الاضافة لما احتملت وجهين كان محمولة على ما تحقق فلا اضافة عنده بمعنى في واما لان الاتساع يستلزم غفامة في المعنى فكان عندنا رباب البيان بالاعتبار أولى أقول يحتمل ان يكون المراد تفخيم المضاف اذ تدل على انه مالك الزمان وهو تعظيم لانه مختص به تعالى اذ ليس لغيره هذه الصفة أصلا وأيضا يستلزم تلك ما فيه ويحتمل ان يكون المراد تفخيم المضاف اليه وقد مر وقال صاحب الحواشي لعل وجه ارتكاب الاتساع وعدم جعل الاضافة بمعنى في ههنا انه اذا اتسع وجعل اليوم مفعولا به ليدل الكلام على ان الله تعالى مالك لجميع الامور في اليوم المذكور بناء على ان تلك الزمان يستلزم تلك ما فيه عرفا واذا جعل الاضافة بمعنى في يدل على انه مالك في اليوم المذكور ويصدق ذلك بان يكون مالكا لمر ما فيه فيكون عدم اعتداد المصنف بمعنى في ههنا لذلك لا بواسطة انه غير قائل به أقول ما ذكره صاحب الحواشي هو في الحقيقة بيان للاختمال الاخير الذي ذكره العلامة فان من وجوه استلزام الاتساع للتفخيم فيما نحن فيه انه يفيد تلك جميع الامور السكائنة فيه بالوجه المذكور (قوله من كونه موجدا للعالمين رباهم) ولو قال المصنف من كونه رباهم بايجادهم أولا

ونكسبهم ثانياً المكان أولى كما قال الأثر يف العلامة أنه تعالى يتصرف في الأشياء ويربها أي يربيها في مدارج الكمال على مقتضى عنايته بأفاضة الوجود واعداد أسباب الكمالات (قوله منعماً عليهم بالنعم كلها ظاهرها وباطنها) يفهم منه أن الترتيبية منحصرة فيه تعالى فيلزم أن لا يصح إطلاق الرب ولو مقيداً على غيره تعالى وهو خلاف ما ذكره المصنف ويمكن أن يقال مراده أن إطلاق الرب على غيره مقيداً مجازاً لا حقيقة والاولى أن يقال أن الرب المطلق على غيره تعالى بمعنى المالك (قوله بل لا يستحقه بالحقيقة سواء الخ) فيه بحث أما أولاً فلأن الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري على قصد التعظيم والجميل الاختياري أعم من أن يكون اختيارياً بحسب الإيجاد أو بحسب الكسب فيصح أن يتعلق الحمد بغيره تعالى ويمكن أن يجاب بأن المتبادر من الاختياري ما يكون بحسب الإيجاد فصرفه عن الظاهر بلا داع في قوة الخطأ وأما ثانياً فلأن قوله ترتب الحكم الخ يدل على أن الانصاف بالصفات المذكورة علة للحمد ولا يدل على انحصار علة الحمد فيما ذكر فلا يفيد كون ما سواه تعالى غير مستحق له والجواب أنه لما كان بعض الأوصاف المذكورة وهو الثاني والثالث مفيداً لكونه تعالى معطي النعم كلها فلا يحصل من غيره باختياره شيء فيدل على أن لا يستحق للحمد غيره وفيه نظر لأنه يلزم أن لا يكون لترتب الحكم على باقي الأوصاف دخل في حصر الحمد عليه تعالى بل يكفي فيه كونه معطياً لجميع النعم (قوله أولاً للشعار) فإن قيل الأولى أن يقال وللشعار بالواو فإن في إجراء الأوصاف المذكورة على الله تعالى الدلالة والشعار معاً قلنا يريد أولاً وللشعار بأن كلا من الدلالة والشعار نكتة مستقلة للأجراء (قوله فالوصف الأول الخ) لك أن تقول الثاني والثالث أيضاً بيان ما هو موجب للحمد والجواب أن غرض المصنف أنهما وإن كانا كذلك لكن ذكرهما ليس للبيان المذكور لأنه فهم من الوصف الأول وههنا نظراً ما أولاً فإنه قال أولاً أن مجموع الأوصاف للدلالة على أنه الحقيقي بالحمد الخ فهو بيان لموجب الحمد وهذا الكلام أعني قوله فالوصف الأول الخ يدل أن هذا الوصف فقط لبيان موجب (٣٠) الحمد وأما ثانياً فلأن مجرد الوصف الأول ليس موجباً للحمد إذا لموجب له ما

يصدر عن الفاعل المختار لكن الاختيار كما صرح به مفهوم اثباتي والثالث ويمكن الجواب عن الأول بأنه لم يقتصر أولاً على بيان الموجب بل أضاف إليه اختصاص الحمد به تعالى

منعماً عليهم بالنعم كلها ظاهرها وباطنها عاجلها وآجلها مالاً لأموالهم يوم الثواب والعقاب للدلالة على أنه الحقيقي بالحمد لأحد أحق به منه بل لا يستحقه على الحقيقة سواء فإن ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له وللشعار من طريق المفهوم على أن من لم يتصف بتلك الصفات لا يستأهل أن يحمد فضلاً عن أن يعبد فيكون دليلاً على ما بعده فالوصف الأول لبيان ما هو الموجب للحمد وهو الإيجاد والترتبة والثاني والثالث للدلالة على أنه متفضل بذلك مختار فيه ليس يصدر منه لا يجاب بالذات أو وجوب عليه قضية لسوابق الأعمال حتى يستحق به الحمد

وعن الثاني بأن المراد من الموجب ذات ما هو الموجب للحمد ولا يخفى أن رب العالمين كذلك والاختيار المستفاد من الثاني والثالث شرط لكونه موجباً تاماً له وإلى ما ذكرنا أشار بقوله حتى يستحق له الحمد فتأمل (قوله ليس يصدر منه لا يجاب بالذات) هذا احتراز عن مذهب الفلاسفة فإنهم ذهبوا إلى أن صدور الأشياء باقتضاء الذات لا بالارادة والاختيار فإن قيل مذهبهم أن الصادر من الله تعالى ليس الشئ واحد هو العقل الأول فيكون وجود ما سواه ليس منه تعالى عندهم فيكون في الصفة الأولى إشارة إلى رد مذهبهم أيضاً فلم يتعرض له قلنا هذا الذي ذكرته نسبه إليهم من لم يحقق مذهبهم وأما المحققون فصريحون بأن الله تعالى موجود لكل شئ ومربيه لكن الإيجاد في غير العقل الأول بالواسطة فهو بالحقيقة فاعل الكل ولذا الماشنع عليهم أبو البركات البغدادي بأن دليلهم وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لا يدل الأعلى أنه ليس فاعلاً مستقلاً للكل ولا يدل على أنه تعالى ليس بفاعل له فلم نقوا فاعليته للكل أجاب أهل التحقيق بأن مذهبهم ليس كما فهم هذا الماشنع وإنما مذهبهم أن صدور الكل من الله تعالى وإن كان في الأكثر بواسطة الشروط والأسباب (قوله أو وجوب عليه قضية لسوابق الأعمال) الظاهر أن هذا الإشارة إلى رد مذهب المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى وجوب ثواب المطيع بمقتضى الطاعة وفيه أنه لا يلزم من كونه تعالى رحماً نارحماً أن لا يجب عليه شيء حتى يلزم رد مذهبهم نعم إذا ثبت أن كل ما صدر عنه تعالى بطريق التفضل من غير وجوب ثبت بطلان مذهبهم والاولى حذف القيد المذكور وهو قوله قضية الخ إذا ليس وجوب كل نعمة صادرة منه تعالى قضية لسوابق الأعمال عندهم وإنما مقتضى كلامهم حصول ذلك في البعض كالثواب وقد صدر منه تعالى الرحمة واللفظ من غير سابقة عمل كبعثة الأنبياء فأنه أرحمة للخلق من غير سابق عمل وخالق الأصلح للعبد فإنه كذلك أيضاً فتأمل واعلم أن قوله قضية مفعول مطلق بمعنى الاقتضاء وأصل التركيب هكذا يقتضى الوجوب عليه سوابق الأعمال اقتضاء ثم حذف الفعل والفاعل والمفعول فبقي المفعول المطلق ثم بين الفاعل بعده بحرف الجر فصار ما ذكر وصار الفعل واجب الحذف لأن القاعدة أنه إذا بين الفاعل

والمفعول بعد المفعول المطلق بحرف الجر أو بالاضافة يجب حذف الفعل كذا ذكره الرضى (قوله والرابع لتحقيق الاختصاص) فان قيل رب العالمين أيضا مختص به تعالى لا يقبل الشركة فيه قلنا يجوز ان يتوهم من قوله رب العالمين انه رب بعض العالمين فلا يكون مختصا بخلاف مالك يوم الدين فانه لا يتوهم الشركة فيه أصلا (قوله ثم انه لما ذكر التحقيق بالحمد) الى قوله ليسكون أدل على الاختصاص يعنى لو ذكر بضمير الغائب كما هو مقتضى الظاهر لم يدل الكلام على قوة الاختصاص في العبادة والاستعانة فان الخطاب مشعر بان المخاطب كان حاضرا شخصه بخلاف ما اذا ذكر بضمير الغائب فانه يرجع الى ما هو معلوم بالصفات وان كان لا يحتمل الشركة في الواقع لكن يحتملها في فرض العقل وايس فيه الاشعار المذكور فالخطاب أدل على الاختصاص ولذا قال فكأن المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا والغيبة حضورا وقال الشريف العلامة انه لو قيل اياه نعبد وياه نستعين كما يقتضيه سياق الكلام بظاهره لم يكن فيه دلالة على ان العبادة له والاستعانة به لاجل اتصافه بتلك الصفات المجراة عليه وتميزه بها عن غيره لان ذلك الضمير راجع الى ذاته بمقتضى وصفه وليس فيه ملاحظة أوصافه وان كان متصفا بها فالحكم متعلق بذاته فلا يفهم منه تسببه عرفا فاذا قيل اياك بدل اياه فقد نزل الغائب بواسطة أوصافه المذكورة التي أوجبت تمييزه وانكشفه حتى صار كأنه تبدل خفاء غيبته بجلاء حضوره منزلة المخاطب في التميز والظهور ثم أطلق عليه ما هو موضوع للخطاب في إطلاقه عليه ملاحظة لتلك الصفات فصار الحكم مرتباً على الوصف المناسب كانه قيل أيها الموصوف المتميز بهذه الاوصاف نخصك بالعبادة والاستعانة فيفهم منه عرفا ان العبادة والاستعانة لتمييزه بتلك الصفات وقال صاحب الحواشي فيه بحث اذ لانسلم انه لو قيل اياه نعبد وياه نستعين لم يكن فيه دلالة على ان العبادة والاستعانة لاجل تلك الاوصاف وقوله لان ذلك الضمير راجع الى ذاته فالحكم يتعلق

(٣١)

ما فرعه عليه من قوله فلا يفهم منه عرفا وانما يلزم ذلك لو لم توصف الذات بالصفات المذكورة اما اذا وصفت بها كان من باب تعليق الحكم بالوصف المناسب كما في قولك كل رجل عالم يستحق ان يكرم فان

والرابع لتحقيق الاختصاص فانه مما لا يقبل الشركة فيه بوجه ما وتضمنين الوعد للحامدين والوعيد للمعرضين (اياك نعبد واياك نستعين) ثم انه لما ذكر التحقيق بالحمد ووصف بصفات عظام تميز بها عن سائر الذات وتعلق العلم بمعلوم معين خوطب بذلك أى يامن هذا شأنه نخصك بالعبادة والاستعانة ليسكون أدل على الاختصاص وللترقى من البرهان الى العيان والانتقال من الغيبة الى الشهود فكأن المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا والغيبة حضورا بنى أول الكلام على ما هو مبادئ حال العارف من الذكرو الفكر والتأمل في أسمائه والنظر في آلائه والاستمدلال بصفاته على عظيم شأنه وباهر سلطانه ثم قفى بما هو منتهى أمره وهو ان يخوض لجة الوصول ويصير من أهل المشاهدة فيراه عيانا ويناجيه شفاهاً اللهم اجعلنا من الواصلين للعين دون السامعين للآثر ومن عادة العرب التفنن في

هذا الكلام يشعر باستحقاق الاكرام بواسطة العلم وان كان مرجع الضمير هو الرجل والحكم يتعلق به أقول لا يخفى انه اذا رجع الضمير الى مجرد الذات كما هو مقتضى أصل وضعه لا يكون في الضمير اشعار بعلية الاوصاف بخلاف اياك نعبد فان لفظ اياك يشعر بكون المخاطب تعالى في حكم المشاهد ولا يصير كذلك الا لاجل الاطلاع على أوصافه ففيه اعتبار الاوصاف ومجرد اتصاف الذات بتلك الاوصاف لا يستلزم ان يكون في اياه نعبد اشعار بعلية الوصف واما التمثيل بقوله كل رجل عالم يستحق ان يكرم فاشعاره المذكور لاجل ان استحقاق الاكرام للرجل العالم ولو لم يكن للعالم دخل في استحقاق الاكرام لكان ذكره لغوا بخلاف ما نحن فيه فان في ذكر الاوصاف المذكورة اشعارا بعليتها لاستحقاق الحمد نعم لو قيل ان الضمير راجع الى ذاته تعالى مع اعتبار اتصافه بالصفات المذكورة بقرينة المقام لكان فيه اشعار بما ذكره لكنه خلاف أصل وضعه (قوله ثم قفى بما هو منتهى أمره الخ) قال صاحب الحواشي أنت خير بان غاية ما يستدعى الخطاب ان يكون المتكلم بمسمع من المخاطب أى بحيث يسمع مع المخاطب صوته ولا يستدعى ان يرى المتكلم المخاطب سيما اذا كان غير جسم أو جسماني ففي قوله ثم قفى بما هو منتهى أمره نظر أقول هذا النظر لا يرد على ما قصد المصنف اذ غرضه من قوله ويصير من أهل المشاهدة فيراه عيانا انه يصير في حكم أهل المشاهدة فكانه يشاهده لقوة ظهوره بسبب التأمل في أوصافه الباهرة المخصوصة به تعالى وهذا ظاهر والى ما قلنا الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه (قوله اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين دون السامعين للآثر) أى الخبر فليس الخبر كالمعاينة كما قال عليه السلام أى ليس الخبر عن الشيء كمعاينته في افادة العلم به بل المعاينة أقوى لان المعاينة توجب العلم بأمور يقصر عنها الاخبار واعلم ان الوصول الى العين بالمشاهدة العقلية التي في حكم المشاهدة بالجس في الظهور وذلك بتجلي الحق بطريق يعرفه العارف

الكامل الواصل جعلنا الله منهم (قوله نظرية له وتنشيط السامع) غير عبارة الكشف حيث قال الكلام اذا نقل من أسلوب الى أسلوب كان ذلك أحسن نظرية لنشاط السامع وعبارة المصنف أحسن فانها تستعمل على شيئين أحدهما نظرية الكلام وهو موجب لنشاط المتكلم فان المتكلم يتناذر بالتفنن في الكلام كما لا يخفى فتطرية الكلام مستلزمة لفائدة غير تنشيط السامع وهي التناذر المتكلم وفي عبارة المصنف دلالة على تغايرهما بخلاف عبارة الكشف (قوله حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم) ففي هذه الآية عدول من الخطاب الى الغيبة وفي الآية الثانية التفتات من الغيبة الى التكلم ففي عبارة الكشف حيث قال التفت ثلاثة التفتات في ثلاثة أبيات وهو مبني على ان الالتفات الاول هو التعبير عن الشيء على خلاف مقتضى الظاهر وان لم يعبر عنه سابقا فان الالتفات الاول في تطاول ليلك حيث يقتضى الظاهر تطاول ليلي والتفتات من التكلم الى الخطاب وهو موافق لمذهب صاحب المفتاح وههنا مذهب آخر وهو ان الالتفات هو التعبير عن الشيء بطريق من الطرق الثلاثة بعد التعبير عنه بطريق آخر وعبارة المصنف محتملة للمذهبين (قوله تطاول ليلك بالآئمة) قال الشريف العلامة اعلم ان قوله تطاول ليلك ان حمل على الالتفات لم يكن تجريدا وان عد تجريدا كقوله * وهل تطيق وداعا أيها الرجل * لم يكن التفتاتا لان مبني التجريد على مغايرة المنزوع والمنزوع منه حتى يترتب عليه ما قصد به من المبالغة في الوصف ومدار الالتفات على اتحاد المعنى ليتحصل منه ما أريد به من ارادة المعنى في صورة أخرى مغايرة لما يستحقه بحسب (٣٢) الظاهر ويؤيد ذلك ما نقله بعضهم من ان أبا علي وابن جني وابن الأثير حكموا

بان قوله ليلك تجريد وليس بالتفتات فالقول بان أحد أقسام التجريد ومخاطبة الانسان نفسه التفتات مما لا يعتد به واعتراض عليه صاحب الحواشي بأنه ليس مبني التجريد على التغاير فقط بل معناه اعتبار التغاير في المعنى الواحد حتى لو لم يعتبر وحدته لم تحصل المبالغة

الكلام والعدول من أسلوب الى آخر تطرية له وتنشيطا للسامع فيعدل من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس كقوله تعالى * حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم * وقوله والله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه وقول امرئ القيس

تطاول ليلك بالآئمة * ونام الخلى ولم ترق
وبات وباتت له ليلة * كليلة ذى العائر الارمد
وذلك من نبأ جاني * وخبرته عن أبي الاسود

وايا ضمير منصوب منفصل وما يلاحقه من الياء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لا محل لها من الاعراب كالتاء في أنت والكاف في أرايتك وقال الخليل ايامضاف اليها واحتج بما حكاها عن بعض العرب اذا بلغ الرجل الستين فايها وايا الشواب وهو شاذ لا يعتمد عليه وقيل هي الضمائر وايا عمدة فانها لما فصلت عن العوامل تعذر النطق بهامفردة فضم اليها ايا لتستقل به

المقصودة منه وكذا ليس مدار الالتفات على وحدة المعنى فقط بل مداره على اعتبار وحدة معنى أمرين وقيل

متغايرين بحسب الظاهر ففي كل منهما يعتبر التغاير والاتحاد أقول غرض العلامة ان مدار التجريد على تغاير المعنى الواحد بحسب الذات ادعاء بخلاف الالتفات فانه ليس كذلك بل يعتبر وحدة المعنى بالذات قالوا في تعريف التجريد هو ان ينتزع من أمر ذي صفة أمر آخر مثله فيها أي مماثل لذلك الامر ذي الصفة في تلك الصفة مبالغة لسكاه فيها كانه بلغ من الانصاف بتلك الصفة الى حيث يصح ان ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة وهذا يدل على ما ذكرنا وعلى هذا سقط كلام صاحب الحواشي (قوله وايا ضمير منصوب منفصل الخ) قال الرضي اختلف النحاة في اياك فقال سيديوه والخليل والاخفش والمازني وأبو علي ان الاسم المضممر هو ايا الا ان سيديويه قال ما يتصل به حروف تدل على التكلم والخطاب والغيبة لكون ايا مشتركا كما هو مذهب البصريين في التاء التي بعد أن وقال الاخفش والمازني ما يتصل بها أسماء أضيف ايا اليها وقال الشريف العلامة المختار هو مذهب الاخفش وهو ان ايا ضمير منفصل ولواحقه حروف لا محل لها من الاعراب وهذا يخالف ما قاله الرضي في النقل عن الاخفش واعلم ان في اياك ثلاثة مذاهب كما ذكره المصنف وغيره ورجحان المذهب الاول وهو ان يكون ايا ضميرا على الثاني وهو ان يكون ايا عمدة ولواحقها ضمائر بان المناسب ان يكون ضمير منصوب منفصل للمتكلم والمخاطب والغائب للاحتياج اليه في بعض المواضع كما وضع الضمير المنفصل المرفوع للمتكلم والمخاطب والغائب ليكون الباب على طريقة واحدة وعلى المذهب الثالث وهو ان يكون المجموع الضمير فلان الظاهر ان الكاف والياء والهاء في اياي واياك واياه دالة على التكلم والخطاب والغيبة لوقوعها في مواضع أخرى دالة عليها فيكون كل منهما كلمة فلا

يكون المجموع ضميراً وكلمة واحدة فتأمل (قوله أقصى غاية الخضوع) قال الشريف العلامة لما كان للخضوع حدود ونهايات ولفظ الغاية شاملة لهما لكونها اسم جنس مضافاً صريحاً إضافة أقصى إليها كأنه قيل أقصى غايته أقول لك إن تقول لا يظهر وجهه لكون معنى له نهايات بل يكون له مراتب ودرجات والنهاية هي مرتبة لا مرتبة بعدها إلا أن يقال للخضوع مراتب قريبة من النهاية فإطلاق النهايات وأراد بها النهاية الحقيقية وما يقرب منها قال في الكشف العبادات أقصى غاية الخضوع ولذا لا تستعمل إلا في الخضوع لله لأنه مولى أعظم النعم فكان حقيقاً بأقصى غاية الخضوع وقال الشريف العلامة هذا بيان لوجه استعمال العبادات في الخضوع لله تعالى لا يحصر استعمالها فيه كأنه جعل مقتضى الاستعمال ظاهر الانتفاء عن غيره وقال صاحب الخواشي بقى ههنا شيء وهو أن عدم استعمال العبادات إلا في الخضوع لله غير ظاهر قال الله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقال قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون إلى غير ذلك مما يستعمل العبادات في الخضوع غير الله اللهم إلا أن يقال عدم الاستعمال المذكور مخصوص بلفظ العبادات لا بما يشتق منها أقول في السؤال والجواب نظراً ما في السؤال فلأن مراد صاحب الكشف أن لا تستعمل العبادات المنسوبة إلى الموحدين إلا إلى الله تعالى فلا يرد النقض بالأمثلة المذكورة لأن عبادات غير الله المذكورة في الآيتين منسوبة إلى المشركين وما في الجواب فلأن مراده ليس مخصوصاً بمجرد لفظ العبادات التي هي المصدر لأنه لو كان كون العبادات أقصى غاية الخضوع سبباً لعدم استعمال العبادات في غيره تعالى لكان سبباً لعدم استعمال ما يشتق منها إلا أنه تعالى (قوله ولذلك) أي لاجل أن العبادات أقصى غاية الخضوع لم تستعمل إلا في الخضوع لله تعالى إذ لم يستحق غيره غاية الخضوع فانه مولى (٣٣) أعظم النعم بل مطلق النعم وقد مر المراد من عدم استعماله في غير الله تعالى

واعلم أنه لما كانت العبادات ماذ كزلم أن لا يكون أكثر المؤمنين عابدين حقيقة لكن المذكور في الصحاح أن العبادات الطاعة ولا يتوجه حينئذ ما ذكره والجواب أن يقال المراد أقصى غاية الخضوع الظاهري وهو السجود وهو مشترك بين الجميع

وقيل الضمير هو المجموع وقرئ أيك بفتح الهمزة وهياك بقبها هاء والعبادة أقصى غاية الخضوع والتدليل ومنه طريق معبد أي مدلل وثوب ذو عبادة إذا كان في غاية الصفاقة ولذلك لا تستعمل إلا في الخضوع لله تعالى والاستعانة طلب المعونة وهي إما ضرورية أو غير ضرورية والضرورية ما لا يتأتى في الفعل دون كافتدار الفاعل وتصوره وحصول آلة ومادة يفعل بها فيها وعند اجتماعها يوصف الرجل بالاستطاعة ويصح أن يكاف بالفعل وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر به الفعل ويسهل كالراحلة في السفر للقادر هلى المشى أو يقرب الفاعل إلى الفعل ويحمله عليه وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف والمراد طلب المعونة في المهمات كلها أو في أداء العبادات والضمير المستكن في الفعلين للقارئ ومن معه من الحفظة وحاضري صلاة الجماعة أوله ولسائر الموحدين أدرج عبادته في تضاعيف عبادتهم وخلط حاجته بحاجتهم لعلها تقبل بركتها ويحجب إليها ولهذا شرعت الجماعة وقدم المفعول للتعظيم والاهتمام به والدلالة على الحصر ولذلك قال ابن عباس رضى

(٥ - (بيضاوى) - اول) (قوله وهي إما ضرورية الخ) المعونة الإغاة كما ذكر في الصحاح

وهي تحصيل ما يحصل به الفعل في عبارته توسع لأن اقتدار الفاعل مثلاً ليس نفس المعونة بل تحصيله معونة وحق العبارة أن يقال وهي إما تحصيل أمر ضروري والضروري ما لا يتأتى الخ أو يقال الضرورية تحصيل ما لا يتيسر فلفظ التحصيل ههنا مقدر بقرينة قوله وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر (قوله ومادة يفعل بها فيها) هذا ليس بضروري في مطلق الفعل وإنما هو في فعل يكون في مادة فتأمل (قوله وعند اجتماعها يوصف الرجل بالاستطاعة ويصح أن يكاف بالفعل) ظاهر العبارة دال على أن صحة التكليف لا تكون إلا مع الاستطاعة وفيه أمور أحدها أنه يصح عند أهل السنة التكليف بالمحال فلا يشترط في صحة التكليف الاستطاعة الثاني أنه يجوز أن يحصل اقتدار الفاعل وتصوره وحصول آلة ومادة يفعل بها فيها ويحصل مانع من الفعل حينئذ يستحيل منه الفعل فكيف يوصف بالاستطاعة والجواب عنه بأن الممنوع من الفعل غير قادر على الفعل لأن القدرة مع الفعل لا قبله ولا بعده كما صرح به في المواقف فيه نظر لأن عبارته مشعرة بتقدم القدرة على الفعل لأنه قال وعند اجتماعها أي القدرة مع غيرها يصح أن يكاف والاولى أن يقال عند اجتماعها يقع الفعل ويمكن أن يقال مراده من الاقتدار صلاحيته لحصول القدرة فيه ومن الاستطاعة إمكان حصول الفعل عند عدم المانع فتأمل (قوله لعلها تقبل بركتها الخ) إذ قد يكون في الجماعة من يستجاب دعونه والكريم إذا أعطى الواحد من الجماعة السائلين الحاضرين معاً أعطى للباقيين كيف وأكرم الأكرمين (قوله والاهتمام به) هذا يدل على أن مجرد الاهتمام به نكتة مستقلة غير التعظيم والحصر وليس كذلك بل الاهتمام لا بد أن يكون بطريق معين من

الطرق المعتبرة والالم يكف قال المحققون ومنهم الشيخ عبد القاهر لا يكفي ان يقال تقدم الشيء للاهتمام به بل لابد من بيان وجه الالهمية
 خفي العبارة ان يقال للاهتمام وهو اما للتعظيم أو الحصر (قوله ولذلك فضل ما حكي الله تعالى عن حبيبه الخ) أي لاجل انه
 يجب ان يكون نظر العابد الى المعبود أولا وبالذات فضل ما حكي الله عن حبيبه صلى الله عليه وسلم وهو قوله للصديق ان الله معنا على
 ما حكي الله تعالى عن كليمه وهو قوله عليه السلام ان معي ربي سيهدين فان في قول الحبيب ذكر الله تعالى مقدم على غيره بخلاف قول
 الكليم فان ذكره مقدم على ذكره تعالى وتوضيح المقام انه لما كان الله مقدما في كلام الحبيب أشعر بأنه المقصود بالذات وما يجيء
 بعده ملتفت اليه من حيث انه تابع له ومنسب اليه واما كلام الكليم فلم يكن ذكر الله فيه مقدما لم يكن فيه اشعار بما
 ذكرنا (قوله للتنصيص على انه المستعان به لا غير) اذ لو لم يكر ولا حتمل ان يكون التقدير ونستعين بك ويمكن ان يقال لو لم
 يكرر لم يعلم اختصاص العبادة ولا الاستعانة على انه المستعان به لا غير فانه لو لم يكرر ولربما توهم ان الاختصاص لمجموع العبادة
 بالاستعانة لالكل واحد منهما واذا كرر كان نصا في ان كلا منهما مختص ولا يخفى ان فيه اشعارا بزيادة التعظيم وان المتكلم
 يستلذ الخطاب معه (قوله ادعى الى الاجابة) فان قيل هذه العبارة تدل على ان المقصود من العبادة تحصيل الحاجات لانه جعلها
 وسيلة الى تحصيل الحاجات وقال بعض المحققين المرتبة الكاملة للعبادة ان نعبد الله لاجل حصول حاجة وطالب شيء بل لانه مستحق
 لان يعبد وطذا أمر عليه الصلاة (٣٤) والسلام المصلي ان يقول أصلي لله فلو قال أصلي لثواب الله بطلت صلاته قلنا

المقصود هنا ان من كان
 طالبا للحاجات الدنيوية
 والاخرى من حصول
 الثواب والهرب من العقاب
 وجب عليه ان يقدم العبادة
 على الاستعانة واما غيره
 وهو من يعبد الله تعالى
 لانييل ثواب فتقديمه
 العبادة لطلب الاعانة عليها
 واستمرارها فكانت
 العبادة مقصودة بالذات
 واما ما قاله بعض المحققين
 فالمقصود منه انه لابد ان

الله عنهما معناه نعبدك ولا نعبد غيرك وتقديم ما هو مقدم في الوجود والتنبيه على ان العابد ينبغي
 ان يكون نظره الى المعبود أولا وبالذات ومنه الى العبادة لامن حيث انها عبادة صدرت عنه بل من
 حيث انها نسبة شريفة اليه ووصلة سنية بينه وبين الحق فان العارف انما يحق وصوله اذا استغرق
 في ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه حتى أنه لا يلاحظ نفسه ولا حاله من أحواله الامن حيث
 انها ملاحظة له ومنسبة اليه ولذلك فضل ما حكي الله عن حبيبه حين قال لا تحزن ان الله معنا على
 ما حكاه عن كليمه حين قال ان معي ربي سيهدين وكرر الضمير للتنصيص على أنه المستعان به لا غير
 وقدمت العبادة على الاستعانة ليتوافق رؤس الآي ويعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة
 ادعى الى الاجابة وأقول لما نسب المتكلم العبادة الى نفسه أوهم ذلك تبجيحا واعتدادا منه بما يصدر
 عنه فعقبه بقوله واياك نستعين ليدل على ان العبادة أيضا مما لا يتم ولا يستتب له الا بمعونة منه
 وتوفيق وقيل الواو للحال والمعنى نعبدك مستعينين بك وقرئ بكسر النون فيهما وهي لغة بني تميم
 فانهم يكسرون حروف المضارعة سوى الياء اذ الم ينضم ما بعدها (اهدنا الصراط المستقيم) بيان
 للمعونة المطلوبة فكأنه قال كيف أعينكم فقالوا اهدنا وأفراد لما هو المقصود الاعظم والهداية
 دلالة بلطف ولذلك تستعمل في الخير وقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وارد على التهمك

تكون العبادة لاجل الثواب وهو لا ينافي ان تكون العبادة وسيلة الى الاستعانة ومنه

على استمرارها (قوله لامن حيث انها نسبة شريفة اليه الخ) لانه لما قدم ظهر انه المقصود
 بالذات لا غير فيكون كل ما تعلق يكون مقصودا بالذات من حيث تعلقه به لامن حيثية أخرى (قوله وقيل الواو للحال) ههنا سؤال
 مشهور وهو ان المضارع المثبت بمنزلة اسم الفاعل ولا يجيء الواو عليه لكن قال الرضي وقد سمع قسما وأصك وجهه وذلك اما
 لاهاجلة وان شابهت المفرد واما لانها بتقدير وأنا أصك وجهه ولضعف دخول الواو على المضارع قال وقيل (قوله والهداية
 دلالة بلطف) أي دلالة ملتبسة به هذه العبارة تحتمل وجهين أحدهما ان تكون الدلالة الموصلة الى المطلوب الثاني الدلالة
 على ما يوصل اليه صرح الشريفة العلامة بور ود الهداية بهذين المعنيين في حاشية المطالع فان قيل فالاولى في الآية الجل على المعنى
 الاول فان الغرض الاصل هو الوصول الى المطلوب لا ادراك ما يوصل اليه لا يقال الهداية ههنا تعلق بالصراط المستقيم الذي هو
 ملة الاسلام وهو ليس بالمطلوب الاصل الذي هو الفوز بالثواب والنجاة عن العقاب لانا نقول كون الفوز بالثواب غرضا أصليا لا ينافي
 كون ملة الاسلام مطلوبا أيضا بل يستلزم كونها مطلوبة اذ هي أي ملة الاسلام وسيلة الى الفوز بالمطلوب ووسيلة الشيء مطلوبة كما هو
 مطلوب أيضا فان ملة الاسلام في حكم المطلوب الحقيقي لاستلزامها له بل يقال ان المراد بالهداية ههنا ليس المعنى الاول والثاني أيضا

بل المراد مطلق الدلالة اذ لو اريد بها الدلالة الموصلة الى المطلوب والدلالة على ما يوصل اليه كان ذكر الصراط المستقيم بعده مستدركا كما يرى (قوله ومنه الهدية) أي يؤخذ من الهداية الهدية لانها فيها دلالة بلطف (قوله وهو ادى الوحش لمقدماتها) أي الوحش يصل الى المطلوب بمقدماتها فكانها أي المقدمات تهدي الوحش (قوله لكنها تنحصر في أجناس مرتبة الخ) فان قيل يمكن ان يهدي الله تعالى أحدا الى الحق كاعتقاد وجود الباري تعالى من غير نظر الى دليل بان يلقي في قلبه من غير سماع من أحد ولا نظر الى شيء وهذا نوع غير ما ذكر فيفوت الانحصار قلنا هذا أمر نادر والكلام في الغالب ثم ان هذا مجرد احتمال والكلام فيما هو محقق الوقوع فان قيل يمكن ان يقال انه داخل في القسم الرابع لان ما ذكر يحصل بالالهام قلنا قد ذكر المصنف ان القسم الرابع مختص بالانبياء والاولياء لكن الاعتقاد يمكن ان يحصل لغيرهم (قوله الاول افاضة القوى) فيه ان الافاضة ليست دلالة فلا تكون من أنواع الهداية بل هي مما لا تحصل دلالة الهداية الا بها (قوله والمطلوب اما زيادة) قال صاحب الخواشي هذا اشارة الى جواب سؤال تلخيصه على ما في الخواشي الشريفة ان من خصص الجذب لله وأجرى عليه تلك الصفات المشتملة على المبدأ والمعاد وما بينهما كان مهتديا فكيف يطلب الهداية فاجاب بان الحاصل أصل الاهتداء والمطلوب زيادته أو الثبات عليه فان قيل هم مهتدون في عقائدهم وعباداتهم الا ان مطالبهم الحقيقية هي السعادات الأبدية لا تحصل الا بهداية الله تعالى الى الطريق المستقيم وهي المطلوبة باهدنا فلا حاجة الى شيء من التأويلين قلنا لما كان الصراط المستقيم (٣٥) محمولا على ملة الاسلام احتيج الى أحدهما

على ان طاب الهداية الى تلك المطالب طلب زيادة الهدى وفيه بحث اذ لا نسلم انه اذا حل الصراط المستقيم على ملة الاسلام احتيج الى أحدهما وانما يكون كذلك لو كان هو المطلوب باهدنا وليس كذلك لان المبدل منه في حكم المحو والمطلوب بالنسبة هو البديل وهو قوله صراط الذين أنعمت عليهم غير

ومنه الهدية وهو ادى الوحش لمقدماتها والفعل منه هدى وأصله ان يعدي باللام أو الى فعمول معاملة اختار في قوله تعالى واختار موسى قومه وهداية الله تعالى تنوع أنواعا لا يحصيها عد كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولكنها تنحصر في أجناس مرتبة * الاول افاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة والمشاعر الظاهرة * والثاني نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصالح والفساد واليه أشار حيث قال وهدينا للنجدين وقال وأما مودفهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى * والثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب واياها عني بقوله وجعلناهم أئمة يهدون بامرنا وقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم * والرابع ان يكشف على قلوبهم السرائر ويريهم الاشياء كما هي بالوحى أو الالهام والمنامات الصادقة وهذا قسم يختص بنبيه الانبياء والاولياء واياه عني بقوله أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلا فالمطلوب اما زيادة ما منحوه من الهدى أو الثبات عليه أو حصول المراتب المرتبة عليه فاذا قاله العارف بالله الواصل عني به أرشدنا طريق السير فيك لتخو عنا ظلمات أحوالنا ونعيط غواشي

المغضوب عليهم ولا الضالين وهو ليس ملة الاسلام بل هو طريق مسالمين مخصوصين لا يكون مغضوبا عليهم ولا ضالين - فخرج بالقييد الاول طريق المجتهدين الذين لم تتحقق فيهم شرائط الاجتهاد وطرق سائر فساد المسالمين لانهم مغضوب عليهم وبالقيد الثاني طرق المجتهدين الذين تتحقق فيهم شرائط الاجتهاد وأخطوا في اجتهادهم لانهم ضالون أقول لانسليم ان المبدل منه في حكم المحو بل هو ملحوظ لكن المقصود الاصل هو البديل وكيف يكون في القرآن شيء في حكم المحو بل كلام البلغاء خال عن مثل ذلك والتفصيل ان يقال ان كان مراده ان المبدل منه مطلقا في حكم المحو فهو باطل والا يصح ان يقام البديل مقامه وليس كذلك كما قال العلامة التفتازاني لانسليم ان البديل يجب صحة قيامه مقام المبدل عنه وان كان مراده ان المبدل في حكم المحو في هذا الموضع فهو ممنوع واذا لم يكن في حكم المحو سقط ما قاله هذا فان قيل المطلوب ليس طريق الاسلام على اطلاقه بل طريق الاسلام المقيد بكونه غير مقرر وبما يستلزم الغضب والضلال كما دل عليه قوله تعالى صراط الذين أنعمت عليهم وحينئذ لا حاجة الى أحد التأويلين المذكورين قلنا لا ضرر في هذا على كلام العلامة لان كلامه أنه لما فسر صاحب الكشف صراط المستقيم بملة الاسلام مطلقا احتيج الى أحد التأويلين وفيه نظر (قوله أرشدنا طريق السير فيك) الذي يفهم من كلامه كابر الصوفية ان السير في الله هو الانتقال من اسم الهى الى اسم الهى آخر في اسم الهى أي ينتقل من اسم الهى الى آخر وبين هذين الاسمين تعلق به اسم الهى ثالث يظهر به ويتجلى له وهذا السير لانهاية له قال في الفتوحات ان العارف ينتقل من طور الى طور ومن حال الى أخرى الى ان أحبه الله فكشف له عن قلبه فطالع عجائب الملكوت وانتقش في جوهر نفسه جميع ما في العالم وفر الى الله متنافرا من كل ما يبعده منه ويحجبه عنه الى ان رآه في كل

شيء فلهما رأي في كل شيء أراد أن يلقى عنه التفسير ويزيل عنه اسم المسافر فعرفه ربه ان الامر لانهاية له في الدنيا والآخرة وانك لاتزال مسافرا (قوله ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل بالرتبة) هذه المسئلة مذكورة في كتب الأصول قال الامام الرازي في المحصول قال جمهور المعتزلة الامر يجب أن يكون أعلى رتبة من المأمور حتى يسمى الطلب أمرا وقال أبو الخير البصري المعتبر هو الاستعلاء الحسي لا العلو وقال أصحابنا لا يعتبر العلو ولا الاستعلاء وظاهر ما ذكره المصنف ههنا اختيار مذهب أبي الحسين وهو خلاف مذهب أهل السنة ومخالف قوله في منهاج الأصول ان الامر حقيقة هو القول الطالب للفعل واعتبرت المعتزلة العلو وأبو الحسين الاستعلاء ويفسد هما قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمر ونفان قيل هذا قول فرعون فكيف يستدل به قلنا طريقه أن يقال ان معنى القرآن ان فرعون تكلم بلفظ معناه ومعنى الامر واحد ولما كان اللفظ الذي تكلم به لا يقتضي العلو ولا الاستعلاء فلفظ الامر أيضا يجب أن يكون كذلك والمراد بقوله وقيل بالرتبة ان الفرق بينهما بالعلو كما هو مذهب جمهور المعتزلة واختاره صاحب الكشاف (قوله والمراد به طريق الحق وقيل ملة الاسلام) فان قيل ما هذا الخلاف أليس طريق الحق وملة الاسلام متحدين كما هو المفهوم من عبارة الكشاف قلت طريق الحق أعم من أن يكون متعلقا بالأصول والفروع فهو أعم من ملة الاسلام لانها عبارة عن أصول الدين أي ما يتحقق به أصل الاسلام والنجاة من الكفر نعوذ بالله منه وقد يقال ان طريق الحق شامل لطريق السير في الله كما ذكرنا وليس هو عين ملة الاسلام بل أمر مرتب عليه في بعض الافراد واعلم أن قوله هنا مخالف لما سبق فانه قد علم سابقا أنه يمكن حل الصراط المستقيم على ما هو مسببه وهو الفوز (٣٦) بالسعادات فعلى هذا لا يكون المراد من الصراط المستقيم طريق الحق ولا ملة

الاسلام بل ما هو مرتب عليهما (قوله بدل من الاول بدل الكل) فيه ان بدل الكل يجب أن يكون متحدا مع المبدل منه وههنا ليس كذلك لان صراط الذين أنعمت عليهم طريق المسلمين مطلقا كما سيفهم من ظاهر كلامه ولا يخفى ان بعض المسلمين مغضوب

أبداننا لنستضيء بنور قدسك فنراك بنورك والامر والدعاء يتشاركان لفظا ومعنى ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل بالرتبة والصراط من شرط الطعام اذا ابتلعه فـ كانه يسطر السابلة ولذلك سمي لقما لانه يلتقمهم والصراط من قلب السنين صادا ليطابق الطاء في الاطباق وقد يشم الصاد صوت الزاى ليكون أقرب الى المبدل منه وقرأ ابن كثير برواية قنبل عنه وروى عن يعقوب بالاصل وجزءه بالاشمام والباقيون بالصاد وهو لغة قریش والثابت في الامام وجمعه شرط ككتب وهو كالطريق في التذكير والتأنيث والمستقيم المستوي والمراد به طريق الحق وقيل هو ملة الاسلام (صراط الذين أنعمت عليهم) بدل من الاول بدل الكل وهو في حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة وفائدته التوكيد والتنصيص على ان طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة على آكد وجه وأبلغه لانه جعل كالتفسير والبيان له فكانه من البين الذي لا خفاء فيه ان الطريق المستقيم

عليهم وبعضهم ضلون على ما ذكر سابقا فلا يكون صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب

عليهم طريق المسلمين مطلقا بل طريق مسلمين مخصوصين بعدم الغضب والضلال لا المؤمنين مطلقا والجواب ان المراد من الاتحاد في بدل الكل أن يكون أحدهما صادقا على الآخر وان كان البديل أخصر من المبدل منه كما اذا كان لك خمس اخوة أحدهم زيد فقيل جاءني أخوك زيد والاولى أن يقال مراده مما سيحجى من قوله ان الطريق المستقيم ما يكون طريق مؤمنين مخصوصين بعدم الغضب والضلال لا المؤمنين مطلقا (قوله وهو في حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة) في الحواشي ذهب كثيرون من النحاة الى أن البديل تابع مقصود بالنسبة الى المتبوع دونه واختار صاحب الكشاف انه في حكم تكرير العامل وأنت خير بان الفرقة الاولى لما ذهبوا الى أن البديل مقصود بالنسبة الى المتبوع لم يعترفوا بتكرير العامل هناك ومن اختار انه لتكرير العامل لم يعترف بانه مقصود بالنسبة الى المتبوع دونه والمجيب أن المصنف جمع بين المذهبين وقال هو في حكم تكرير العامل من حيث انه مقصود بالنسبة أقول مراد الفرقة الاولى ان البديل مقصود بالذات دون المتبوع بل هو مقصود أيضا لـ كن بالذات وهذا لا ينافي تكرير العامل وانما ينافيه لو كان المبدل منه في حكم المحو وقد بينا فسادا ثم ان المصنف قال البديل في حكم تكرير العامل ولم يقل بحصول تكريره ولا نسلم أن كون البديل في حكم تكرير العامل ينافي أن يكون مقصودا بالنسبة الى المتبوع (قوله فكانه من البين الذي لا خفاء فيه) ائنا أن يقول هذا لا يناسب التفسير والبيان المذكورين لانه اذا كان اتحاد الطريق المستقيم مع طريق المؤمنين كالبين الذي لا خفاء فيه فأي حاجة في بيان الاول والثاني اذ البيان انما يكون فيما فيه نوع ابهام ثم ان البيان والتفسير

يناسب جعله عطف بيان لا بدلاً كما لا يخفى والاولى حذف قوله من البين الخ ولقد أحسن صاحب الكشف حيث لم يذكر هذه العبارة بل قال فائدة البدل التوكيد لما فيه من التنبيه والتكرير والاشعار بان الصراط المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على أبلغ وجه وآ كده اذ لم يتوجه عليه ما قلنا أولاً والجواب عن الاول أنه قال كأنه من البين الخ وهذا لا ينافي أن يكون فيه نوع إبهام بل يستلزم إبهاماً وعن الثاني أنه جعل كالتفسير والبيان لانه جعله بياناً ولا نسلم أن ليس في البدل تفسير وبيان أصلاً يؤيده عبارة الكشف كما نقلناه فان قلت الفوائد التي ذكرها المصنف بقوله وفائده الخ مشتركة بين البدل وعطف البيان لكن يجب عليه بيان فائدة مختصة بالبدل فما هي قلت ذكر أولاً انه في حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة وهو مختص بالبدل ولك أن تقول كما انه يجوز جعله على البدل يجوز جعله على عطف البيان فلم لم يتعرض له فان قيل لعل هذا بناء على اتحاد عطف البيان وبدل الكل كما قال الرضي أنا الى الآن لم يظهر لي فرق جلي بين بدل الكل وعطف البيان بل ما الذي يكون عطف البيان الا البدل كما هو ظاهر كلام سيبويه وأطال الكلام في ذلك قلنا هذا الكلام خاص بالرضي وأما غيره فقد فرقوا بين البدل والبيان وتحقيق الفرق بينهما ما ذكره الشريف العلامة في حاشية الرضي شرح الكافية ان مثل قولك جاء في أخوك زيد ان قصدت فيه الاسناد الى الاول وجئت بالثاني تمتهله وتوضيحا فالثاني عطف بيان وان قصدت فيه الاسناد الى الثاني وجئت بالاول توطئة له ومبالغة في الاسناد فالثاني بدل فان قيل الاقتصار على كونه بدلاً لكونه أرجح قال الشريف العلامة في توضيح كلام الكشف ان للبدل فائدتين احدهما التأكيدي كبدل كذا صراط مرتين وتكرير العامل وبهذا التكرير يمتاز عن التأكيدي وعطف البيان على المختار (٣٧) وبكونه مقصوداً بالنسبة يمتاز عنهما مطلقاً

وثانيهما الايضاح بتفسير المبهم قلنا اما الايضاح والتفسير فمشارك بين البدل وعطف البيان وأما كونه مقصوداً بالنسبة فيحتاج ههنا الى تبين كون صراط الذين أنعمت عليهم مقصوداً بالنسبة وأما كون البدل فيه تكرير

ما يكون طريق المؤمنين وقيل الذين أنعمت عليهم الانبياء وقيل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وقيل أصحاب موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام قبل التحريف والنسخ وقرئ صراط من أنعمت عليهم والإنعام ايصال النعمة وهي في الاصل الحالة التي يستلذها الانسان فاطلقت لما يستلذه من النعمة وهي اللين ونعم الله وان كانت لا تخص كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تنحصر في جنسين دنيوي وآخرى والاول قسمان موهبي وكسبي والموهبي قسمان روحاني كنفخ الروح فيه واشراقه بالعقل وما يتبعه من القوى كالفهم والفكر والنطق وجسماني كتخليق البدن والقوى الحالة فيه والهيات العارضة له من الصحة وكالاعضاء والكسبي تزكية النفس عن الرذائل وتحليتها بالاخلاق السنية والملكات الفاضلة وتزيين البدن بالهيات المطبوعة والخلي المستحسنة وحصول الجاه والمال والثاني أن يغفر له

العامل المفيد للتأكيدي فبناؤه على ما ذكره الرضي من ان العامل في البدل مقدر من جنس الاول عند الاخفش والرماني والفارسي وأكثر المتأخرين استدلالاً بالقياس والسماع أما السماع فنحو قوله تعالى لجعلنا لمن يكفر بالرحن لبيوتهم وغير ذلك من الآي والاشعار وأما القياس فلكونه مستقلاً مقصوداً بالذكر وقد رد الرضي على الوجهين قال اما الجواب عن السماع فان لبيوتهم الجار والمجرور وبدل من الجار والمجرور والعامل وهو جعلنا غير مكرر وكذا في غيره وأما القياس فان استقلال الثاني وكونه مقصوداً بالذكر يؤيدان بان العامل هو الاول لا مقدر آخر ثم قال ومنه سيبويه والمبرد والزحشرى والمصنف ان العامل في البدل هو العامل في المبدل منه اذ المتبوع في حكم الطرح وهذا النقل عن الزحشرى يخالف ما فهم من كلام الكشف على ما بينه الشريف العلامة فليتأمل والجواب عن أصل السؤال انه اذا جعل بدلاً كان فيه اشعار بان المقصود بالذات طريق المؤمنين ففيه تعظيم لطريقهم وتكرير لهم ومبالغة في الترغيب في طريقهم بالقصد اليه بالذات بخلاف ما اذا جعل عطف بيان لفوات هذه المقاصد والاولى ان يقال الامور المذكورة في التابع وهي الانعام وعدم الغضب والضلال مقصودة بالذات والصراط المستقيم الذي هو المتبوع مطلوب لاجل هذه الامور فالمناسب ان يجعل التابع بدلاً لعطف بيان (قوله وقيل أصحاب موسى وعيسى عليهما السلام قبل التحريف والنسخ) قال صاحب الحواشي فيه بحث اذ لا يلائم للعلم ان يطلب طريق أصحاب موسى وعيسى أصلاً كيف ولا يسوغ ان يعمل بطريقهما اذا كان مخالفاً لدين الاسلام أقول قد يقال المراد من صراطهم الاصول الاعتقادية المتفقة في جميع الاديان لا الفروع المختلفة باختلافها وتخصيص أصحاب موسى وعيسى بناء على شهرة أمرهما وكثرة أمتهم فقام (قوله والنطق) أراد به الامر الروحاني الذي هو منشأ التكلم لا النطق الظاهري اذ هو من الامور الجسمانية (قوله تزكية النفس الخ) هذه شاملة للايمان الذي هو تزكية النفس عن رذيلة الكفر

وكذا الصلاح الذي هو تزكيتها عن رذيلة المعصية (قوله على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال) اذا كان المراد من الصراط المستقيم ملة الاسلام فالمراد من الجامع للارصاف الثلاثة هم المؤمنون الصالحون اذ غيرهم غير سالم من الغضب والضلال واذا اريد شمول الكل واحد من المؤمنين يكون المراد من الغضب الحكم بدخوله في جهنم ابدًا وبالضلال الكفر (قوله أوصفة مبينة أو مقيدة) اذا كان المراد من الذين أنعمت عليهم المسلمين الكاملين تكون الصفة مبينة لان الكاملين منهم آمنون من الغضب والضلال مطلقا واذا اريد المؤمنون من غير تقييده بالكمال كانت هذه الصفة مقيدة لانها مختصة ببعضهم أو تقول المراد بالذين أنعمت عليهم الذين رضى الله عنهم فتكون الصفة مبينة أو المنعم عليهم على اطلاقه فتكون الصفة مقيدة (قوله وذلك انما يصح باحد التأويلين اجماعا الموصول مجرى النكرة) أى كون غير المغضوب عليهم صفة للذين أنعمت عليهم لا يصح الا باحد التأويلين واعلم انه ذكر في الكشف فان قلت كيف يصح ان يقع غير صفة للمعرفة وهو لا يتعرف وان أضيف الى المعارف قلت الذين أنعمت عليهم لا توقيت فيه كقولهم * ولقد أمر على اللثيم يسبنى * قال الشريف العلامة وذلك لان الموصول في حكم المعارف باللام فاذا اريد به الجنس من حيث وجوده في ضمن بعض أفراد لا بعينه كان في المعنى كالنكرة وهو المسمى بالمعهد الذهني فتارة ينظر الى معناه فيعامل معاملة النكرة كما يوصف بالنكرة والجملة وأخرى الى لفظه فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتدأ وذا حال فان قيل قد ذكر أولاً أنهم هم المؤمنون مطلقاً ثم نقل عنهم أصحاب موسى عليه السلام قبل تحريف أحكام التوراة ونسخها وألأنباء عليهم السلام مطلقاً فهو على القوانين الآخرين عهد خارجي تقديري فيكون متعينا وعلى الاول يستغرق الكل فيكون أيضاً امر متعينا لا تعدد فيه أصلاً فليس ههنا معنى لا توقيت فيه قلنا يجوز ان يراد بما ذكره أولاً طائفة (٣٨) من المؤمنين لا باعيانهم واذا جمل على الاستغراق المتبادر من العبارة تعين ان

يكون ما ذكره في الجواب وجهار ابعاً لتلك الثلاثة وهو العهد الذهني كما يشهد له اسـتـشهادـه بقول الشاعر فاعترض عليه صاحب الحواشي بان كل واحد من الوجوه المذكورة وان كان متعينا لكن لا يتعين جل

ما فرط منه ويرضى عنه ويبوأه في أعلى عليين مع الملائكة المقر بين أبد الآبدين والمراد هو القسم الاخير وما يكون وصلة الى نياله من الآخر فان ما عدا ذلك يشترك فيه المؤمن والكافر (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) بدل من الذين على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال أوصفه له مبينة أو مقيدة على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الايمان وبين السلامة من الغضب والضلال وذلك انما يصح باحد التأويلين اجماعا الموصول مجرى النكرة اذ لم يقصد به معهد كالمحلى في قوله * ولقد أمر على اللثيم يسبنى * وقولهم انى لا امر على الرجل مثلك فيكرمنى أو جعل غير معرفة بالاضافة لانه أضيف الى ماله ضد واحد وهو المنعم عليهم

الموصول على واحد معين منها لا تنفقاء قرينة ظاهرة على ذلك بل يحتمل ان يحمل على كل واحد منها على سبيل البدل وعلى غيرها أيضاً كما أثرنا اليه فن هذا الوجه يعرض له الابهام ويصير بمنزلة ما اريد به فرد لا بعينه فقوله يتعين ان يكون وجهار ابعاً لتلك الثلاثة غير مسلم أقول محصل كلامه ان المعرفة الدالة على المعاني التي كل منها متعين اذ لم يظهر المراد منه عند المخاطب خفاء القرينة في حكم النكرة وليس يوجد لهذا دليل ولا نظير وأما وصف المعهد الذهني بالنكرة فلان المتكلم لا يقصد فرداً معيناً بل فرداً ما وفي قول الشريف العلامة حيث قال ان المراد بالمعهد الذهني هو الجنس في ضمن فرد لا بعينه نظر اذ في قولنا كل اخبر مثلاً المراد منه أ كل فرد من أفراد الخبز لا كل جنس الخبز في ضمن الفرد وقد يقال ان الفرد هو الجنس مع التشخيص ويرد عليه ان الطبائع والحقائق غير موجودة في الخارج أصلاً عند الشريف العلامة كما صرح في كتبه العقلية وانما الوجود فرد ينزع منه العقل الحقيقة والذاتيات (قوله لانه أضيف الى ماله ضد واحد) فان قلت قد يكون شخص واحد من معاصي مغضوب باعليه أيضاً فلا يكونان ضدين قلت لا يكون شخص واحد من جهة واحدة من معاصي مغضوب باعليه أيضاً وهذا يكفي في التضاد وتوضيح المقام ان غير اذ أضيف الى ماله ضد واحد يجوز ان يقع صفة للمعرفة وهو ههنا مضاف الى المغضوب عليهم الذي له ضد واحد هو المنعم عليهم وكذا هو مضاف الى الضالين الذين لم يحد واحد هو ما ذكر فيكون المنعم عليه ضد للمغضوب عليهم وكذا الضالين فلذا جاز ان تقع صفة للمعرفة واعلم ان بين كلامه وكلام الزمخشري فرقاً بينا وهو ان الزمخشري جعل علة كون غير صفة للمعرفة ههنا اشتها المنعم عليهم بكونهم خلاف المغضوب عليهم والضالين وأما المصنف فجعل العلة كون المضاف اليه له ضد واحد هو المنعم عليهم والحاصل انه جعل العلة الضدية المذكورة وجعلها صاحب الكشف الاشتهار بالخالفه ولا يخفى ان المخالفة غير الضدية وان سلم ان المخالفة الضدية يقول الفرق باق بان الشهرة اعتبرها الزمخشري ولم يعتبرها المصنف قال الرضى اذا أضيف غير الى معرفة له ضد واحد فقط يعرف لانحصار الغيرية فيه كقولك عليك

بالحركة غير السكون فلذلك كان قوله تعالى غير المغضوب عليهم صفة الذين أنعمت عليهم اذ ليس لمن رضى الله عنهم ضد غير المغضوب عليهم
أقول فيه بحث اذ لا يخلو من ان يكون الضالون هم المغضوب عليهم أولا والاوّل يوجب التكرار والثاني يستلزم ان يكون للمنع عليهم
ضدان أحدهما المغضوب عليهم والثاني الضالون فلا يصح القول بان ليس للمنع عليهم الاضد واحد ثم ان العطف وتكرار لادالان على
الغيرية فان قيل لعل الضالين هم المغضوب عليهم وان كان معنى الضال غير المغضوب عليه فالعطف باعتبار تغاير المعنيين قلنا لا نسلم ان
الضالين مطلقا هم المغضوب عليهم فان بعض الضالين يعنى عنهم وليس كذلك المغضوب عليهم والجواب اننا نختار المغايرة ولا يلزم ان يكون
الضال ضدا آخر اذ لا يلزم من المغايرة التضاد واعلم ان في عبارة الرضى خلا لا لانه بصدد اثبات ان ما أضيف اليه الغير ليس له الاضد واحد
لكنه تعرض لاثبات ان المنعم عليهم ليس له الاضد واحد هو المغضوب عليهم ثم ان في قوله لا نحصر الغيرية فيه نظر ثم نقول فان قيل هل
غير في هذا المقام تكتسب التعريف أولا فعلى الاول تكون معرفة وعلى الثاني نكرة فليس في الواقع الا أحدهما قلت اذا نظر الى مذهب
من قال بعدم اكتسابه التعريف كان نكرة واذا نظر الى مذهب الذى قال باكتسابه التعريف في مثل هذه الصورة كان معرفة
ولكونه نكرة وجه آخر وهو ان يكون الغير بمعنى المغاير وكانت الاضافة لفظية وهذا مما وقع في عبارة العلماء وان لم يرتضه الادباء
كما صرح به الشريف العلامة وفيه نظره جواب (قوله فيتعين تعيين الحركة غير السكون) فيه تسامح والمراد ان غير المغضوب متعين
كتعيين الحركة غير السكون في التركيب المذكور وفي أكثرها تعيين الحركة من غير السكون والمعنى تعيين المنعم عليهم كتعيين الحركة التي
هي غير السكون أى المتصفة به في التركيب المشهور وهو قولهم عليك بالحركة غير السكون ولا يخفى التكلف فيه والاوّل ان يقال كتعيين
الحركة في التركيب (قوله والعامل أنعمت) قال الشريف العلامة أى العامل في الحال أنعمت وهو ظاهر وكذا العامل في ذى الحال وهو
ضمير عليهم وذلك ان حرف الجر اداة توصل معنى الفعل الى مجروره فالمجرور ههنا وحده منصوب المحل بالفعل فهذا الاعتبار يكون ذا حال
فلا يرد ان العامل في الحال هو الفعل وفي ذى الحال هو الجار وهكذا يقول المرفوع (٣٩) المحل في عليهم الثانية هو المجرور لا مجموع الجار

والمجرور حتى يرد الاشكال
بان المجموع ليس باسم
والاسناد اليه من خواصه وما
يقال من ان الجار والمجرور
في محل النصب أو الرفع فن

فيتعين تعيين الحركة من غير السكون وعن ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور والعامل
أنعمت أو باضمار أعني أو بالاستثناء ان فسر النعم بما يعى القليلين والغضب ثوران النفس ارادة الانتقام
فاذا أسند الى الله تعالى أريد به المنتهى والغاية على ما مر وعليهم في محل الرفع لانه نائب مناب الفاعل
بخلاف الاول ولا مزيدة لتأكيده ما في غير من معنى النفي فكانه قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين

قبيل المساهلة في العبارة ان كالا على ما تقرر من القواعد واعترض عليه صاحب الحواشي بان معنى الفعل اذا وصل الى ما بعده بنفسه وجب
رفعه أو نصبه وأما اذا وصل بواسطة حرف الجر الى ما بعده فاجابه لاحد هما ممنوع كيف ولو كان كذلك لكان كل مجرور بحرف الجر اما
منصوب المحل أو مرفوعه فكان البصرة والكوفة في سرت من البصرة الى الكوفة منصوب في المحل لوصول معنى السير بواسطة من وإلى
اليهما ولم يقل به أحد أقول قال الرضى بعد ما حقق معنى المتعدى بنفسه والمتعدى بواسطة حرف الجر اذا تعدى أى الفعل بحرف الجر فالجار
والمجرور في محل النصب على المفعول به والتحقيق ان المجرور وحده منصوب المحل لامع الجار لان الجار هو الموصل للفعل اليه كالمهزة
والتضعيف لكن لما كانت الهمزة والتضعيف من تمام صيغة الفعل والجار متصلا به كالجزم من المفعول توسعوا في اللفظ وقالوا هما في محل النصب
اه كلامه وهذا على اطلاقه يدل على ان البصرة والكوفة منصوب بالمحل فاقاله من انه لم يقل بما ذكر أحد غير صحيح لكن في كلام
الشريف العلامة بحثان أحدهما انه لا حاجة في كون المجرور ذا حال بكونه منصوب المحل فانه قد يقع الحال عن مجرور ليس منصوب المحل كقوله
تعالى واتبع ملة ابراهيم خنيفا وقوله النار مشوا كم خالدين فيها الثاني انه لا يلزم كون عامل الحال وصاحبها واحدا كما حققه الرضى حيث قال
والحق انه يجوز اختلاف العاملين على ما ذهب اليه المالكي فيقول في ضربى زيد قائما تقديره ضربى زيد حاصل قائما والعامل في
الحال حاصل وفي صاحبها ضربى ويمكن الجواب عن الاول بانه لو كان المضاف في المثال الاول محذوف فالصحيح اقامة المضاف اليه مقامه فكان
خنيفا حال من المفعول وبان مشوا كم بمعنى موضع ثوابكم وكان خالدين حال من الفاعل كما صرح به الرضى وعن الثاني ان بناء ما ذكره
على مذهب صاحب الكشف والجمهور من وجوب اتحاد العامل في الحال وصاحبها وأما كونه خلاف التحقيق فلا يضر فتأمل (قوله
فاذا أسند الى الله تعالى الخ) فان قلت لا حاجة ههنا الى هذا التأويل لانه ينفي الغضب نعم اذا ثبت له تعالى الغضب يحتاج الى التأويل قلت
نفي غضب الله تعالى عن جمع مخصوص يشعر بثبوت غضبه تعالى لجمع آخر فلذا احتج الى التأويل (قوله ولا مزيدة لتأكيده ما في غير من
معنى النفي) أى ليست عاطفة لدخول العاطف عليه وهو الواو ولا يجوز اجتماع حرفي العطف فان قلت قد يقال ما جاء في زيد ولكن عمرو

فاجتمع حرفا العطف وهما الواو والكن وكذا يقال العدد اما زوج واما فرد فاجتمع الواو واما قلنا الجواب عن الاول ان لکن ههنا مجرد الاستدراك لا للعطف صرح به الرضى وعن الثانى ان عبد القاهر وأبأعلى منعاً كون اما عاطفه لان اما الاولى داخله على ما ليس بمعطوف على شئ والثانية مقترنة بواو العطف فلا يصلح ان للعطف وشبهة من جعلها حرف عطف كونها بمعنى أو والعاطفة ولا يلزم ذلك فان معنى ان المصدرية هو معنى ما المصدرية والاولى ناصبة للمضارع دون الثانية والحق ان الواو هي العاطفة واما مفيدة لاحد الشيتين غير عاطفة كذا قال الرضى (قوله ولذلك جازاً نازيداً غير ضارب كما جازاً نازيداً لا ضارب وان امتنع أن نازيداً مثل ضارب) أى ولا جل ان غيرا يفيد معنى لا جازماً ذكر أعني أن نازيداً غير ضارب لان الاضافة ههنا كالعدم ولم يجز أن نازيداً مثل ضارب لامتناع تقدم معمول المضاف اليه على المضاف قال الشريف العلامة تلخيص الكلام ان غيرا وضعت للمغايرة وهى مستلزمة للنفي فتارة يراد بها اثبات المغايرة كما فى الآية فيكون اثباتاً متضمناً للنفي فيجوز توكيده بلا وأخرى يراد بها النفي كقولك ان نازيداً غير ضارب أى لست ضارباً به فيكون نفياً صريحاً والاضافة بمنزلة العدم فى المعنى فيجوز أيضاً تقديم معمول المضاف اليه على المضاف واعتراض بان السخاوى صرح بان لا فى مثل قولك ان نازيداً لا ضارب اسم بمعنى غير الا أنه لما كان فى صورة الحرف أجرى اعرابه على ما بعده كما تقول جاءنى بلا شئ ورأيت لا فارساً فيجب ان يمتنع تقدم معمول فيه أيضاً جيب أو لا يمنع الاسمى وثانياً بجواز التقدم نظراً الى صورة الحرفية المقتضية لانتفاء الإضافة وأقول قد يقال ان أراد أن غيرا فى قول القائل ان نازيداً غير ضارب بمعنى ليس كما يفهم من ظاهر كلامه فهو فى غاية البعد ولا يوجد له نظير وان أراد أنه يستفاد منه ذلك النفي فيمكن ان يقال يستفاد من غير المغضوب أيضاً النفي فيستفاد من مثل أن نازيداً غير ضارب المغايرة بين زيد والضارب فلا يظهر بما ذكره فرق بين (٤٠) المثالين فتأمل (قوله والتفاوت ما بين أدناه وأقصاه كثير) لك أن تقول ليس

للضلال مرتبة هى أقصى المراتب حقيقة اذ لا يتصور مرتبة من الضلال الا ويمكن تصور مرتبة أقوى منها ويمكن أن يقال المراد من قوله وله عرض عريض ان ما حصل فى الواقع من الضلال له عرض عريض ولا يخفى أن ما يوجد منه متناه

ولذلك جازاً نازيداً غير ضارب كما جازاً نازيداً لا ضارب وان امتنع أن نازيداً مثل ضارب وقرئ وغير الضالين والضلال العدول عن الطريق السوى عمداً أو خطأ وله عرض عريض والتفاوت ما بين أدناه وأقصاه كثير قيل المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى فيهم من لعنه الله وغضب عليه والضالين النصارى لقوله تعالى قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وقدروى مرفوعاً ويتجه أن يقال المغضوب عليهم العصاة والضالين الجاهلون بالله لان المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به وكان المقابل له من اختل احدى قوتيهِ العاقلة والعاملة والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه لقوله تعالى فى القاتل عمداً وغضب الله عليه والمخل بالعقل جاهل ضال لقوله فاذا بعد الحق الا الضلال وقرئ ولا الضالين بالهمزة على لغة من جد فى الحرب من التقاء الساكنين (آمين) اسم الفعل

فيكون فى الواقع مرتبة من الضلال ليست فوقها مرتبة أخرى فتكون أقصى المراتب أو يكون المراد من الذى الاقصى نوعاً من الضلال هو أشد الانواع وان كان لهذا النوع أيضاً مراتب غير متناهية فتأمل (قوله وقدروى مرفوعاً) أى رفع القول المذكور الى النبي صلى الله عليه وسلم ولعل افراد اليهود توصف بالغضب عليهم وان كان النصارى الضالون أيضاً مغضوباً عليهم لكثرة وقوع الغضب عليهم أى اليهود فى الدنيا بالمسخ وغيره من مثل الذل والمسكنة وافراد النصارى بصفة الضلال الكمال فساد عقائدهم فى اثبات الاهلية حيث قالوا ان الله ثالث ثلاثة واتخاذ المسيح وأمه الهين من دون الله قال الله تعالى أنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله وقال العلامة النيسابورى انما خص الاولى بالغضب عليهم لان الغضب يلزمه البعد والطرده والمتفرط فى كل شئ المعرض عنه بعيد من ذلك الشئ وأما المفرط فقد قبل عليه وتجاوز عنه واليهود فى طرف التفريط فى شأن نبهم والنصارى فى طرف الافراط أقول المفرط والمفرط كلاهما بعيد عما يليق وهو الاعتدال فتأمل (قوله ويتجه أن يقال المغضوب عليهم العصاة والضالين الجاهلون بالله) لك أن تقول ان كان المراد من الجاهلين من وصل اليه الشرع وبقي مع جهله لم يعرف الله من الشرع مع وجوب المعرفة عليه فهم من المغضوب عليهم فلا وجه لجعله مقابلاً له وان كان المراد من الجاهلين من لم يصل اليه الشرع كالتأشئ على شاهق جبل الذى لم يصل اليه خبر الشرع فهو من أهل الجنة عند أهل السنة فلا وجه لآخراجه عنهم أى عن المنعم عليهم والجواب أن المراد من المنعم عليه الفرد الكامل منه والجاهلون بالله ليس كذلك (قوله وقرئ ولا الضالين بالهمزة الخ) أى بتحريك ما بعد الضاد وهذا عند من جد فى الحرب عن التقاء الساكنين (قوله آمين اسم فعل) قال الشريف العلامة أسماء الافعال موضوعاً بازاء أفعال كاستجب وامهل واسرع من حيث يراد بها معانيها لا من حيث يراد بها أنفسها

فإذا قلت آمين مثلاً فهم منه لفظ استجب أو ما يرادفه مقصوداً به طلب الاستجابة كما في قولك اللهم استجب لامقصوداً به نفسه كما تقول استجب صيغة أمر وبذلك صح كونها أسماء وان استندت منها معاني الأفعال لأن مدلولاتها التي وضعت هي لها ألفاظ لم يعتبر معها اقترانها بزمان وأما المعاني المقترنة بالزمان فهي مدلولات تلك الألفاظ ينتقل من الأسماء إليها بواسطة هذا ويل مناسب لتسميتها بأسماء الأفعال واعتراض صاحب الحواشي بأن استجب ومرادفه لفظان مختلفان لا يستلزم تعقل أحدهما عند تعقل الآخر وإذا وضع لفظ بازاء استجب كان معناه والمفهوم منه هو هذا اللفظ دون مرادفه وإذا وضع بازاء مرادفه صار الأمر بالعكس فلو كان لفظ آمين موضوعاً بازاء لفظ لوجب أن يكون هناك لفظ معين يفهم منه في كل إطلاق من يكون عالماً بوضعه وليس كذلك إذا المعروف لا يفهم منه اللفظ وأرباب اللغة لم تعتبره بل فسرُوا تارة

(٤٩)

الافعال ما كان بمعنى الأمر والماضى أقول لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون آمين مثلاً موضوعاً لكل من استجب ومرادفه فيكون له معاني متعددة وكل أحد يفهم منه ما علم وضعه له وعدم الفهم الذي ذكره ممنوع أو يكون موضوعاً لاستجب مثلاً وتفسيره بغيره كان توسعاً لا بدلتى هذين الاحتمالين من دليل فتأمل وفي كلام العلامة نظر من وجه آخر إذ الغرض من وضع الألفاظ إفادة المعاني ولا فائدة في وضع آمين للفظ استجب مثلاً ويمكن وضعه أولاً لمعنى استجب فوضع لفظ أسماء الأفعال لألفاظ الأفعال مما لا جدوى فيه يعتد به فان قيل إذا

الذي هو استجب وعن ابن عباس قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معناه فقال افعل بنى على الفتح كأمين لا لتقاء الساكنين وجاء مد ألفه وقصرها قال * وبرحم الله عبداً قال آميننا * وقال * آمين فزاد الله ما بيننا بعداً * وليس من القرآن وقال كنى يسن ختم السورة بقوله عليه الصلاة والسلام علمنى جبريل آمين عند فراغى من قراءة الفاتحة وقال انه كاختم على الكتاب وفى معناه قول على رضى الله عنه آمين خاتم رب العالمين ختم به دعاء عبده يقول الامام ويجهريه فى الجهرية لما روى عن وائل بن حجر أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا قرأ أو لا الضالين قال آمين ورفع بها صوته وعن أبى حنيفة رضى الله عنه أنه لا يقوله والمشهور عنه أنه يخفيه كما رواه عبد الله بن مغفل وأنس والمأموم يؤمن معه لقوله عليه الصلاة والسلام إذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين فن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه وعن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا بى إلا أخبرك بسورة لم ينزل فى التوراة والانجيل والقرآن مثلاً قال قلت بلى يا رسول الله قال فاتحة الكتاب انها السبع المثاني والقرآن العظيم الذى أوتيته وعن ابن عباس رضى الله عنه قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس إذ أتاه ملك فقال ابشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة لن تقرأ أحرفاً منهما إلا أعطيته وعن حذيفة بن اليمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان القوم ليبيعت الله عليهم العذاب حتى يقرأوا صبي من صبيانهم فى الكتاب الحمد لله رب العالمين فيسمع الله تعالى فيرفع عنهم بذلك العذاب أربعين سنة * سورة البقرة مدنية وآياتها ثمان وسبع وثمانون آية *

بسم الله الرحمن الرحيم

(الم) وسائر الألفاظ التى تهجى بها أسماء مسمياتها الحروف التى ركبت منها الكلام له خولها فى حد الاسم واعتوار ما يخص به من التعريف والتكبير والجمع والتصغير ونحو ذلك عليها وبه صرح الخليل وأبو على وماروى ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال من قرأ حرفاً من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول الم حرف بل ألف حرف ولام حرف وميم حرف فالمراد

(٦ - (بيضاوى) - اول)

كان كذلك فلم سميت بأسماء الأفعال ولم لم تجعل

أفعالاً قلنا الفعل ما يدل على زمان وضمناً بصيغة مخصوصة وما لا يكون كذلك فهو اسم وإن دل على زمان مخصوص لا بالصيغة فان بعد مثلاً دل على زمان الماضى وضمناً بصيغته بخلاف هيات فانها وإن كانت دالاً على ما دل عليه بعد لكن لا بصيغته ولذا قال الرضى الاولى أن يقال الفعل ما دل على معنى فى نفسه مقترن بزمان من حيث الوزن وعلى هذا لا حاجة الى التكلف الذى ذكره العلامة فتكون تسميتها بأسماء الأفعال باعتبار كونها مرادفة للأفعال أى أسماء معاني الأفعال فيكون ههنا مضاف محذوف (قوله فن وافق تأمينه تأمين الملائكة الخ) يحتمل أن يراد بالموافقة الموافقة فى الزمان وفى الابتداء والانهاء والاولى أن نحمل الموافقة على الموافقة الباطنية من حيث الخشوع والتوجه الى الله تعالى

تفسير سورة البقرة بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله بل المعنى اللغوي الخ) حكم بان اطلاق الحرف عليه بالمعنى اللغوي وجوز ان يكون من تسميته باسم سماء يعني ان مسميات هذه الاسامي يقال لها الحروف أي حروف التهجي فسميت أسماءها بالحروف أيضا ويمكن ان يقال ان الحرف في اللغة الطرف ومسميات هذه الاسماء أطراف الكلمات فسميت الاسماء باسم مدلولاتها (قوله وهي مالم تلها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب الخ) قال الشريف العلامة جهور المحققين من النحاة حصر واسبب بناء الاسم في مشابهته مالاتم كن له أصلا وسموا الاسماء الخالية عنهما معرفة وجعلوا سكون اعجازه قبل التركيب وقفا لانباء فهو لاء قد اكتفوا في كون الاسم معر با اصطلاحا بمجرد انتفاء المانع من قبول الاعراب ولم يعتبروا وجود مقتضيه وعرفوا المعرب بما يختلف آخره باختلاف العوامل في أوله وأراد واما يمكنه الاختلاف على قانون اللغة سواء انصف بالفعل أو كان من شأنه ذلك اما قريبا كما اذا وقع في التركيب ولم يعرب واما بعيدا كما اذا وقع في التعديد ومن اشترط في المعرب وجود مقتضى الاعراب فقد اعتبر الانصاف به اما فعلا أو قريبا منه ولا مشاحة في الاصطلاحات الا ان ما آثره المصنف يعني كونها معرفة قبل التركيب أولى اذ يحتاج في المذهب الآخر الى الفرق بين مبني بناؤه لوجود المانع وبين مبني بناؤه لفقدان المقتضى بتجوز التقاء الساكنين (٤٢) في الثاني دون الأول وهو تحكم أقول لصاحب المذهب الآخر ان يرفع التحكم بان

أسماء حروف التهجي مثلا لما كانت لها حالتان احدهما الاعراب والثاني السكون قبل التركيب فالتقاء الساكنين أمر غير ثابت فهو شبيه بالمعرب الموقوف عليه ولذا جوز بخلاف المبني الذي يكون بناؤه لوجود المانع اذ لو جوز فيه لكان أمرا ثابتا دائما فلذا لم يجوز واعلم ان ظاهر كلام المصنف موافقة صاحب الكشف في كونها قبل التركيب غير مبنية بل سكونها سكون الوقف وان كان خاليا عن

به غير المعنى الذي اصطلح عليه فان تخصيصه به عرف محدد بل المعنى اللغوي ولعله سماء باسم مدلوله ولما كانت مسمياتها حروفا وحدا وهي مركبة صُدِّرت بها لتكون تأديتها بالمسمى أول ما يقرع السمع واستعيرت الهمزة مكان الالف لتعذر الابتداء بها وهي مالم تلها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب لفقد موجهه ومقتضيه لكنها قابلة اياه ومعرضة له اذ لم تناسب مبني الاصل ولذلك قيل ص و ق مجموعا فيهما بين الساكنين ولم تعامل معاملة أين وهو لاء ثم ان مسمياتها لما كانت عنصرا للكلام وبساطته التي يتركب منها افتتحت السورة بطائفة منها ليقاظ لمن تحدى بالقرآن وتنبه على ان اصل المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن آخرهم مع تظاهرهم وقوة فصاحتهم عن الاتيان بما يدانيه وليكون أول ما يقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز فان النطق باسماء الحروف مختص بمن خط ودرس فاما من الاتي الذي لم يخاطب الكتاب فستبعد مستغرب خارق للعادة كالكتابة والتلاوة سيما وقد راعى في ذلك ما يعجز عنه الاديب الاريب الفائق في فنه وهو انه أورد في هذه الفواتح أربعة عشر اسما هي نصف أسامي حروف المعجم ان لم يعد فيها الالف حرفا برأسها في تسع وعشرين سورة بعددها اذا عد فيها الالف الاصلية مشتملة على انصاف أنواعها فذكر من المهموسة وهي ما يضعف الاعتماد على مخرجها ويجمعها سِتْسَحْنُك خصفه نصفها الحاء والهاء والصاد والسين والكاف ومن البواقي المجهورة نصفها يجمعها لن يقطع أمر ومن الشديدة الثمانية المجموعة في اجذت طبقك أربعة يجمعها اقطك ومن البواقي

الاعراب بالفعل (قوله وتنبه على ان المتلو عليهم الخ) لك ان تقول من يسمع المتلو علم انه كلام منظوم مما الخوة ينظمون منه كلامهم فلا حاجة الى تقديم هذه الحروف وأيضا هذا المقصود يحصل من جميع الحروف لاختصاص له بالحروف المذكورة والجواب عن الاول ان يقال التنبيه على ما ذكر في التكلم بالحروف ليس كما في الكلمات المركبة منها أو ان المراد حصول النكتة قبل سماع المتلو وعن الثاني بان ما ذكره تعليل لذكر بعض حروف التهجي في هذا المقام واما اختصاص الحروف المذكورة بالذ كرفله علة وسبب آخر (قوله فان النطق باسماء الحروف مختص بمن خط ودرس) في هذا الاختصاص خفاء اذ قد يتلفظ الشخص باسماء الحروف ولم يخط أصلا نعم تلفظه صلى الله عليه وسلم بهذه الاسماء مع اشتهاره بانه لم يخاطب الكتاب ولم يتعلم منهم خارق للعادة على ما يظهر مما ذكره المصنف (قوله وهي ما يضعف الاعتماد على مخرجها) أي لا ينقطع جري النفس معه بل يمكن ان يتلفظ به ويتنفس فيحصل بصوت ضعيف وهذا معنى ضعيف الاعتماد على المخرج ولهذا سميت مهموسة لان الهمس ضعف الصوت قال تعالى وخشعت الاصوات للرجن فلا تسمع الا همسا (قوله ومن البواقي المجهورة الخ) والجهر رفع الصوت وقوته ولما انحصر النفس معه قوى الصوت (قوله الشديدة) هي الحروف التي ينحصر جري صوتها عند اسكانها في مخرجها فلا يجري من مخرجها والرخوة خلاف الشديدة

(قوله المطبقة) بفتح الباء ما ينطبق على مخرجه من اللسان والحنك والمنفتحة بخلافها وانما سميت منفتحة لانه ينفتح ما بين اللسان والحنك عند النطق بها (قوله وهي أحد عشر) هذا خلاف ما في الشافية فانه قال حروف الابدال أنضت يوم جد طاه ذل فانه أربعة عشر (قوله ويجمعها قد طبع) بالباء الواحدة انية والجيم من الطبع وهو الضرب على الشئ المجوف كالطبل (قوله أصيلا) يجمع الأصيل على أصلان مثل بعر وبعران ثم صغروا الجمع فقالوا أصيلا ثم أبدلوا من النون لا ما فقالوا أصيلا (قوله والفاء في جدف) قال في الصحاح الجدف القبر وهو ابدال الجدت (قوله في أعن) أصله أن فابدل الهمزة عينا (٤٣) (قوله والتاء في ثروغ الدلو) يجمع ثروغ أصله

ثروغ بتسكين الراء وهو مخرج الماء من الدلو (قوله باسمك) كان أصله ما اسمك (قوله نصفها الاقل) وهي الهمزة والطاء والعين والصاد والطاء والميم والياء (قوله يعتمد عليها بزايق اللسان) أي يتكلم بها بالسرعة بطرف اللسان (قوله مكثورة بالمد كورة) أي مغلوطة يعني تجد أنواع الحروف المد كورة في أوائل السور من كل جنس من أجناس هذه الحروف غالبية في السكلم وتركيها على المتركة من أنواع ذلك الجنس (قوله لوقوعه في كل واحد الخ) المراد من الاقسام الثلاثة الاسم والفعل والحرف وأراد بالوجه الثلاثة ان يكون الحرف الاول مفتوحا ومضموما ومكسورا والسور التسع طه وطس ويس والحواميم الستة (قوله وثلاث ثلاثيات) وهي الم والرو وطسم (قوله عشرة

الرخوة عشرة يجمعها حسن على نصره ومن المطبقة التي هي الصاد والضاد والطاء والظاء نصفها ومن البواقي المنفتحة نصفها ومن القلقة وهي حروف تضرب عند مخرجها ويجمعها قد طبع نصفها الاقل لقاتها ومن اللينتين الياء لانها أقل ثقلا ومن المستعلية وهي التي يتصعد الصوت بها في الحنك الاعلى وهي سبعة القاف والصاد والطاء والحاء والغين والضاد والظاء نصفها الاقل ومن البواقي المنخفضة نصفها ومن حروف البدل وهي أحد عشر على ما ذكره سيبويه واختاره ابن جني ويجمعها أحد طويت منها الستة الشائعة المشهورة التي يجمعها الهطمين وقد زاد بعضهم سبعة أخرى وهي اللام في أصيلا والصاد والزاي في صراط وزراط والفاء في اجداف والعين في أعن والتاء في ثروغ الدلو والياء في باسمك حتى صارت ثمانية عشر وقد ذكر منها تسعة الستة المذكورة واللام والصاد والعين ومما يدغم في مثله ولا يدغم في المقارب وهي خمسة عشر الهمزة والطاء والعين والصاد والطاء والميم والياء والحاء والغين والضاد والفاء والظاء والشين والزاي والواو نصفها الاقل ومما يدغم فيهما وهي الثلاثة عشر الباقية نصفها الاكثر الحاء والقاف والكاف والراء والسين واللام والنون لما في الادغام من الخفة والفصاحة ومن الاربعة التي لا تدغم فيما يقاربها ويدغم فيها مقاربها وهي الميم والزاي والسين والفاء نصفها ولما كانت الحروف الذلقية التي يعتمد عليها مذاق اللسان وهي ستة يجمعها رب منفل والحلقية التي هي الحاء والحاء والعين والغين والطاء والهمزة كثيرة الوقوع في الكلام ذكر ثلثيها ولما كانت ابنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية ذكر من الزوائد العشرة التي يجمعها اليوم تنسأ سبعة أحرف منها تنبيهها على ذلك ولواستقرت الكلم وتراكيبها وجدت الحروف المتركة من كل جنس مكثورة بالمد كورة ثم انه ذكرها مفردة وثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية ابدا بان المتحدى به مركب من كلماتهم التي أصولها كلمات مفردة ومركبة من حرفين فصاعدا الى الخمسة وذ كر ثلاث مفردات في ثلاث سور لانها توجد في الاقسام الثلاثة الاسم والفعل والحرف واربع ثنائيات لانها تكون في الحرف بلا حذف كبل وفي الفعل بحذف كقل وفي الاسم بغير حذف كمن وبه كدم في تسع سور لوقوعها في كل واحد من الاقسام الثلاثة على ثلاثة أوجه ففي الاسماء من وإذ وذو وفي الافعال قل وبع وخف وفي الحروف من وأن ومذ على لغة من جربها وثلاث ثلاثيات لمجيئها في الاقسام الثلاثة في ثلاث عشرة سورة تنبيهها على ان أصول الابنية المستعملة ثلاثة عشر عشرة منها للاسماء وثلاثة للافعال ورباعيتين وخماسيتين تنبيهها على أن لكل منهما أصلا كجعفر وسفر جل وملحقا كقردد وتجنفل ولعلها فرقت على السور ولم تعد باجتماعها في أول القرآن لهذه الفائدة مع مافيه من اعادة التحدي وتكرير التنبيه والمبالغة فيه والمعنى ان هذا المتحدى به مؤلف من جنس

منها أسماء لان أوزان الاسم الثلاثي عشرة كما هو مذكور في الصرف وثلاثة للافعال وهي فعل بفتح العين وضمها وكسرها (قوله ورباعيتين) وهما المص والمر (قوله وخماسيين مع مافيه من اعادة التحدي) وهما كهيعص جمع عسق (قوله لهذه الفائدة مع مافيه من اعادة التحدي) المشار اليه بقوله هذه الفائدة هو ما استفيد من مضمون قوله ايذان بان المتحدى به مركب من كلامهم الى قوله تنبيهها على ان لكل منها أصلا كجعفر وسفر جل فانه لو جمعت في أول القرآن لم يكن فيه التنبيه على الغرض كما في التفريق مثلا لو أورد قلت ثلاثيات في موضع واحد لم يحصل التنبيه على ما ذكره من ان أصول الابنية المستعملة ثلاثة عشر كما حصلت في صورة التفريق

فليتأمل وهذا التقرير أحسن من تقرير صاحب الكشف حيث جعل الفائدة في التفريق إعادة التنبيه وتكرير الغرض وتيسيره في ذهن السامع فقال فان قلت فهلا عدت باجمعها في أول القرآن وما بالها جاءت مفارقة على السور قلت لان إعادة التنبيه على ان المتحدى به مؤلف منها لا غير وتجديده في غير موضع أوصل الى الغرض وأقرله في الاسماع (قوله أو المؤلف منها كذا) أي المؤلف من هذه الحروف أي من جنس ما يتحدى به (قوله وقيل هي أسماء السور الخ) لما كان مفهوم كلام المصنف ان المختار عنده ليس جعل الحروف المذكورة أسماء السور (٤٤) فعليه ان يجيب عن الدليل الذي استدله على كونها أسماء ولم يتعرض له والجواب

عن الدليل المذكور اختيار كونها مراداً منها في لغة العرب وهي التسميات وفائدة ايرادها ههنا ما ذكره المصنف أولاً (قوله اشعاراً بأنها كلمات الخ) وجهه الاشعار انه لما كانت التسمية بهذه الاسماء مستغربة خلاف العادة كان هذا باعثاً للسامع على الفحص عن السبب الباعث على ايراد ما هو مخالف للعادة (قوله ولم يستعمل) هو عطف على قوله لم يعهد (قوله لا تفسر وتخصيص) وفي الحواشي انه غير مسلم لان ما نقله عن ابن عباس من أن معناه اما الله أعلم صريح في التفسير أقول فيه نظر لان محصل كلام المصنف منع انه تفسير بعبارة فيها مبالغة أي لم لا يجوز أن يكون تنبيهها على أن هذه الحروف مادة الكلمات وكلام المحشى يؤل الى المنع على المنع لكن توجيه العبارة المنقولة عن ابن عباس بما ذكره

هذه الحروف أو المؤلف منها كذا وقيل هي أسماء السور وعليه اطلاق الأكثر سميها اشعاراً بأنها كلمات معروفة التركيب فالولم تكن وحياً من الله تعالى لم تتساقط مقدرتهم دون معارضتها واستدل عليه بانها لو لم تكن مفهومة كان الخطاب بها كخطاب بالمهمل والتكلم بالزنجي مع العربي ولم يكن القرآن بأسره بياناً وهدي ولما أمكن التحدى به وان كانت مفهومة فاما أن يراد بها السور التي هي مستهلاها على انها القابها أو غير ذلك والثاني باطل لانه اما أن يكون المراد ما وضعت له في لغة العرب فظاهر انه ليس كذلك أو غيره وهو باطل لان القرآن نزل على لغتهم لقوله تعالى بلسان عربي مبين فلا يحمل على ما ليس في لغتهم لا يقال لم لا يجوز أن نكون مزبدة للتنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر كما قاله قطرب أو إشارة الى كلمات هي منها اقتضت عليها اقتصار الشاعر في قوله

* قلت لها قفي فقالت قاف * كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال الالف آلاء الله واللام لفظه والميم ملكه وعنه ان الر وحى ون مجموعها الرحمن وعنه ان الم معناه انا الله أعلم ونحو ذلك في سائر الفوائج وعنه ان الالف من الله واللام من جبريل والميم من محمد أي القرآن منزل من الله بلسان جبريل على محمد عليهما الصلاة والسلام أو الى مدد أقوام وآجال بحساب الجمل كما قال أبو العالية متمسكاً بما روى أنه عليه الصلاة والسلام لما أتاه اليهود نزل عليهم الم البقرة فحسبوه وقالوا كيف ندخل في دين مدته احدى وسبعون سنة فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا فهل غيره فقال المص والر والمر فقالوا خلطت علينا فلان درى بايها تأخذ فان تلاوته اياها بهذا الترتيب عليهم وتقريرهم على استنباطهم دليل على ذلك وهذه الدلالة وان لم تكن عربية لكنها لا شتارها فيما بين الناس حتى العرب تلحقها بالمعربات كالمشكاة والسجيل والقسطاس أو دلالة على الحروف المبسوطة مقسما بها اشرفها من حيث انها بنسائط أسماء الله تعالى ومادة خطابها هذا وان القول بانها أسماء السور يخرجها الى ما ليس في لغة العرب لان التسمية بثلاثة أسماء فصاعداً مستكره عندهم ويؤدي الى اتحاد الاسم والمسمى ويستدعى تأخر الجزء عن الكل من حيث ان الاسم متأخر عن المسمى بالرتبة لانا نقول ان هذه الألفاظ لم تهده مزبدة للتنبيه والدلالة على الانقطاع والاستئناف يلزمها وغيرها من حيث انها فوائج السور ولا يقتضى ذلك أن لا يكون لها معنى في حيزها ولم نستعمل للاختصار من كلمات معينة في لغتهم أما الشعر فشاذ وأما قول ابن عباس فتنبيه على أن هذه الحروف منبع الاسماء ومبادئ الخطاب وتمثيله بأمثلة حسنة ألا ترى انه عد كل حرف من كلمات متباينة لا تفسر وتخصيص بهذه المعاني دون غيرها اذ لا يخص لفظاً ومعنى ولا بحساب الجمل فتلحق بالمعربات والحديث لا دليل فيه لجواز أنه عليه السلام تبسم تعجباً من جهلهم وجعلها مقسماً بها وان كان غير ممتنع لكنه يحوج الى اضممار أشياء لا دليل عليها والتسمية بثلاثة أسماء انما تمتنع اذ اركبت وجعلت اسماً واحداً على طريقة

المصنف لا يخفى ما فيه من البعد (قوله ولا بحساب الجمل) معطوف على قوله للاختصار أي ولم نستعمل لحساب الجمل بعلبك (قوله فيلحق بالمعربات) أي يكون كل حرف منها معرباً فيكون الالف والواحد مترادفين حينئذ (قوله لكنه يخرج الى اضممار أشياء لا دليل عليها) قد يقال لا ضمار فعل القسم دليل في بعض المواضع كقوله تعالى قن لان جرهما بعد قرينة على كونها مجرورة والواو الواقعة بعد الحروف المذكورة عاطفة ولما ثبتت في بعضها كونه للقسم يقاس عليه الباقي ولا يخفى ان هذا يصح على تقدير اعرابها وقد استصوب ذلك صاحب الكشف وسيجيء (قوله انما تمتنع اذ اركبت وجعلت الخ) جعلت اسماً واحداً يجري عليه الاعراب بعلبك فاما اذا نثرت أي نثر

العدد أي لم يركب التركيب المذكور فيمكن التسمية المذكورة (قوله وناهيك) اسم فاعل من النهى كأنه ينهك عن طلب دليل سواء
وبتسوية متعلق باكتف المقدر المفهوم من قولنا وناهيك والتقدير وناهيك تسوية سبويه فاكتف بها يعني كما جاوز سبويه ان
يسمى بيت من الشعر من غير جعلها اسما واحدا يجري الاعراب على آخره كعلبك كذلك جوز التسمية بطائفة من الحروف المعجمة من
غير ان يجعلها اسما واحدا معرب الآخر (قوله وهو مقدم من حيث ذاته ومتأخر باعتبار كونه اسما فلا دور) الظاهر ان يقال ذات الجزء
مقدم على الكل وأما وصفه فهو مؤخر وقال الشريف العلامة فان قيل جزء الشيء مقدم عليه واسمه متأخر عنه فلا يكون الجزء اسما
لكله قلنا ذات الجزء مقدم على ذات الكل وأما ذات الاسم فلا يجب تأخره عن ذات المسمى بل ربما كان جزؤه كما في الفوائح فيتقدمه
وربما انعكس الحال بينهما فيجب تأخره عن المسمى كاسماء الحروف وإذا لم يكن الاسم جزءا من المسمى ولا دلالة لم يوصف بالتقدم ولا
بالتأخر بأحد الاعتبارين المذكورين نعم وصف الاسمية متأخر عن ذات المسمى مطلقا لا يقال وقوع الفوائح أجزاء للسور من حيث
انها أسماء لها فإذا كانت الاسمية متأخرة لزم تأخر الجزء أيضا لا نأقول اللازم على ذلك التقدير تأخر وصف الجزئية عن ذات الكل
ولا استحالة فيه أقول تنقيح السؤال ان كونها أجزاء للسور بسبب كونها اسما ولما تأخر الاسمية عن المسميات تأخر الأجزاء وتنقيح
الجواب ان اللازم مما ذكر تأخر وصف الجزئية كما تأخر وصف الاسمية ولا يلزم تأخر ذات الجزء كما لا يلزم تأخر ذات الاسم ثم اننا لانسلم ان
وقوع الفوائح أجزاء للسور من حيث انها أسماء لها بل من حيث ذواتها والاسمية عرضت لها ووقع

(٤٥)

في الحواشي منع تأخر
وصف الاسمية عن ذات
المسمى مطلقا لجواز تعيين
الاسم لمن سيولد مثلا أقول
هذا في الحقيقة ليس تسمية
بالفعل بل تعليقا لها ومحصله
انه اذا ولد مولود لكان
هذا اسمه فاذا تولد حصلت
التسمية وأما قبله فلا وجه
لتسميته بالفعل (قوله
والوجه الاول أقرب الى
التحقيق وأوفق للطائفتين)

بعلمك فاما اذا نثرت نثر أسماء العدد فلا وناهيك بتسوية سبويه بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر
وطائفة من أسماء حروف المعجم والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد وهو مقدم من
حيث ذاته متأخر باعتبار كونه اسما فلا دور لاختلاف الجهتين والوجه الاول أقرب الى التحقيق
وأوفق للطائفتين التزويل وأسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك في الاعلام من واضع واحد فانه
يعود بالنقض على ما هو مقصود بالعلمية وقيل انها أسماء القرآن ولذلك أخبر عنها بالكتاب والقرآن
وقيل انها أسماء الله تعالى وبدل عليه ان عليا كرم الله وجهه كان يقول يا كهيصص ويا جعصص
ولعله أراد يامنزلها وقيل الالف من أقصى الخلق وهو مبدأ الخارج واللام من طرف اللسان وهو
أوسطها والميم من الشفة وهو آخرها جمع بينهما ايماء الى أن العبد ينبغي أن يكون أول كلامه وأوسطه
 وآخره ذكر الله تعالى وقيل انه سر استأثر الله بعلمه وقدر روى عن الخلفاء الأربعة وغيرهم
من الصحابة ما يقرب منه ولعلمهم أرادوا أنها أسرار بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها افهام
غيره اذ يبعد الخطاب بما لا يفيد فان جعلتها أسماء الله تعالى أو القرآن أو السور كان لها حظ من
الاعراب اما الرفع على الابتداء أو الخبر أو النصب بتقدير فعل القسم على طريقة الله لا فعلن بالنصب

التزويل) وهو كون هذه الحروف مقصودا منها تنبيه لمن تحدى بالقرآن على ان المتلو عليهم من جنس كلامهم أما كونه أقرب الى التحقيق
فلعدم ورود شبهة عليه بخلاف الاحتمال الآخر وهو كونها أسماء للسور فان شبه المذكورة توجهت عليه وان ظهر اندفاع بعضها والاولى
أن يقال كونها أسماء الحروف أمر محقق وأما كونها أسماء السور فغير محقق فالجمل على كون المقصود منها تعديد الحروف للغرض
المذكور لا لكونها أسماء السور أقرب الى التحقيق فتأمل وأما كونها أوفق للطائفتين التزويل فقد قيل لان فيه نكتة جليلة كما ذكر
بخلاف كونها أعلاما اذ ليس في مجرد العلمية نكتة معتبرة مع ما فيها من الضعف على ما ذكره وأورد عليه انه على تقدير كونها أعلاما
يحصل منه ما يحصل من الوجه الاول وهو التنبيه المذكور وأجيب بان التنبيه والايقظ المذكورين على تقدير العلمية تبعان غير لازم
وعلى الوجه الاول مقصودا صلة أقول فيه بحث لم لا يجوز ان تكون العلمية والتنبيه كلاهما مقصودين اصاله بل عبارة المصنف السابقة
حيث قال سميت بها اشعارا بأنها كلمات معروفة التركيب الخ دال على أن الايقظ المذكور مقصودا صلة من التسمية سلمنا لكان
لانسلم انه يوجب منع رجحان كونها أعلاما فتأمل (قوله وأسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك الخ) الظاهر أن يقال انه سلم من
الامرين المذكورين بلفظ اسم الفاعل مكان اسم التفضيل (قوله ولذلك أخبر عنها بالكتاب) كقوله تعالى المص كتاب أنزل وقوله
والقرآن عطف تفسيري للكتاب (قوله أو النصب بتقدير فعل القسم الخ) قدر هذا صاحب الكشف حيث قال ان القرآن والقلم
بعد هذه الفوائح محلوف بها فلو زعمت ذلك لجمعت بين قسمين على مقسم عليه واحد وقد استكرهوا ذلك ثم قال ولا سبيل فيما نحن

بصدده الى أن يجعل الواو للعطف لمخالفة الثاني الاول في الاعراب (قوله أو الجر) صوبه صاحب الكشف حيث قال فان قلت فقدرها
بحرورة باضمار الباء القسمية لا يحدفها واجعل الواو للعطف قلت هذا لا يبعد من الصواب ويعضده ما ورد عن ابن عباس رضي الله
عنه انه قال أقسم الله بهذه الحروف (قوله ويتأني الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردة أو موازية لمفردكم الخ) قال العلامة
التفتازاني قيل ينبغي ان يتعين الاعراب ولا يسوغ الحكاية كسائر الاعلام المنقولة من المفردات والمركبات من كلمتين ليست بينهما نسبة
وانما الحكاية فيما وقع علمها لنفس ذلك اللفظ مثل ضرب فعل ماض أجيب بان ذلك في هذه الالفاظ خاصة اذا جعل اعلاما للسور
خاصة اما اذا جعل صاد مثلا علمها للرجل فلا حكاية وذلك لانها قد اشتهرت ساكنة الاعجاز وكثرت استعمالها كذلك وكانها
نقلت عن تلك الهيئة لاسيما وفيها تنمة من ملاحظة الاصل من جهة ان مسمياتها مركبة من الحروف المبسوطة فعليها مسحة من
قولك ضرب فعل ماض (قوله فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان في حيز الرفع الخ) أي المؤلف المقدر ههنا كان مبتدأ أو خبرا
بان يكون المعنى المؤلف من جنس هذه الحروف ذلك الكتاب أو ذلك المؤلف من جنس هذه الحروف (قوله فان جعلتها
أسماء السور الخ) اما كونها مبتدأ فبان يقال هذه الحروف أسماء الله تعالى أو القرآن أو السور واما كونها خبرا فبعكس التقدير
المذكور بان يقال ان بعضها اسم الله تعالى فيكون ما بعده خبرا عنه مثل الم الله لاله الا هو بان يكون التقدير الم اسم الله لاله الا
هو بان يقدر مضاف وبعضها اسم

(٤٦)

أو غيره كما ذكر أو الجر على اضمار حرف القسم ويتأني الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردة
أو موازنة لمفردكم فاما كها بيل والحكاية ليست الا فيما عدا ذلك وسيعود اليك ذكره مفصلا
ان شاء الله تعالى وان أبقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان في حيز
الرفع بالابتداء أو الخبر على ماض وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا أو مجرورا
على الافتتاح في الله لافعلن وتكون جملة قسمية بالفعل المقدرة وان جعلتها ابعاض كلمات أو
أصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن طامحا من الاعراب كالجمل المبتدأة والمفردات المعدودة
ويوقف عليها وقف التمام اذا قدرت بحيث لا يحتاج الى ما بعدها وليس شئ منها آية عند غير
الكوفيين وأما عندهم فالم في مواقعها والمص وكهيعص وطه وطسم وطس ويس وحهم
آية وجمسق آيتان والبواقي ليست بآيات وهذا توقيف لا مجال للقياس فيه (ذلك الكتاب)
ذلك اشارة الى الم ان أول المؤلف من هذه الحروف أو فسر بالسورة أو القرآن فانه لما تكلم
به وتقضى أو وصل من المرسل الى المرسل اليه صار متباعدة أشير اليه بما يشار به الى البعيد

بتقدير مضاف أي الم
اسم ذلك الكتاب وقس
عليه التقدير الثالث (قوله
ويوقف عليها الوقف
التمام) الوقف التام على
الكلام هو الوقف عليه
حال كونه يفيد معنى
مستقلا وكذا ما بعده
هكذا قال الشريف
العلامة وقال العلامة
التفتازاني هو ان يكون

وتذكيره

ما بعده غير متعلق بما قبله والمآل واحد لانه اذا كان ما بعده غير متعلق بما قبله

فيجب ان يكون ما بعده مستقلا مع قطع النظر عما قبله والالكان خاليا عن الفائدة وكذا ما قبله يجب ان يكون كذلك (قوله
وهذا توقيف الخ) أي أمر مستفاد من الشرع وقول النبي صلى الله عليه وسلم وليس بناء على أمر تدركه العقول (قوله أو وصل
من المرسل الى المرسل اليه) قال الشريف العلامة اعترض عليه بانه قبل الوصول الى المرسل اليه كان كذلك وأجيب بان المتكلم اذا
ألف كلاما ليلقيه الى غيره ويوصله اليه فر بما لاحظ في تركيبه وصوله اليه وبني كلامه عليه وقيل لم يرد بالمرسل اليه النبي عليه
الصلاة والسلام بل من وصل اللفظ اليه حال ايجاده بمنزلة السامع لكلامك وهو مردود بانه خلاف ما يفهم من العبارة وأيضا ان أراد
باللفظ الذي وصل لفظ الم فذلك ليس اشارة اليه وان أراد لفظ جميع السورة أو المنزل فقبل ان وصل اليه الجميع كان ذلك على
حاله واعترض صاحب الحواشي على الجواب الاول بان المتكلم لا يجعل غير الواصل الى المرسل اليه بمنزلة الواصل الا اذا اشتمل ذلك على
نكتة مناسبة للمقام وهي غير ظاهرة هناك ثم ذكر ان حمل المرسل اليه على المخاطب غير مستبعد فان الكلام أرسل اليه وأيضا يختار
ان المراد لفظ جميع السورة أو المنزل وقوله فقبل ان وصل اليه الجميع كان ذلك على حاله قلنا ليس ذلك قبل وصول الجميع اذ الكلام
على تقدير ان يكون اسما للسورة قد كر لفظ ذلك يكون بعد وصول الجميع الى المخاطب أقول اما اشتمال الجعل المذكور على نكتة
فظاهر وهو الاشعار بتحقيق الوصول في المستقبل والتفاوت لشدة الاهتمام كفا في التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي للاشعار
بتحقيق الوقوع والاهتمام به واما اطلاق المرسل اليه واردة غير الرسول عليه السلام في مثل هذا المقام فظاهر الاستبعاد واما قوله

وأيا يختار ففيه ان معنى الم على التقدير المذكور هو مجموع السورة ولا يخفى ان بمجرد نزول الم وسامع المخاطب له لم يحصل له الآيات المذكورة حتى يكون ذلك بعد وصول الجميع الا ان يقال انه يعلم من لفظ الم ما هو معناه اجمالا فيكون ذكر لفظ ذلك بعد وصول الجميع اجمالا وههنا نكتة أخرى أعلى مما ذكر فتأمل واعلم ان قول المصنف ذلك اشارة الى الم ان أول المؤلف من هذه الحروف أو السورة أو القرآن الخ يدل على ان المشار اليه هو لفظ الم وليس كذلك على ما مر في كلام الشريف العلامة لکن المراد انه اشارة الى معنى الم ان أول لفظ الم (قوله فانه خبره أو صفته الخ) أي الكتاب خبر ذلك أو صفته فيكون الكتاب عين اسم الاشارة فتذكر باعتباره واعلم ان بين عبارة المصنف وبين عبارة الكشف مخالفة لان المصنف جوز كون الكتاب صفة لذلك على تقدير ان يكون المشار اليه الم والظاهر من كلام الكشف عدم جوازه فانه قال لا أخلو من ان أجعل الكتاب خبره أو صفته فان جعلته خبره كان ذلك في معناه ومسماه فجاز اجراء حكمه عليه في التذكير وان جعلته صفته فانما أشير به الى الكتاب صريحا لان اسم الاشارة مشار به الى الجنس الواقع صفة له انتهى ولا يخفى ان مفهوم كلامه انه على تقدير جعل الكتاب صفة لذلك يكون المشار اليه الكتاب لا غير (قوله حتى اذا عجزوا عنها تحقق عندهم الخ) لا يقال لا يلزم من عدم قدرتهم على المعارضة زوال الشبهة والشك اذ لا يلزم من انتفاء قدرتهم انتفاء قدرة غيرهم قلنا انهم زعموا ان منهم من ليس هو مثله في البلاغة فاذا لم يقدروا على المعارضة جزموا بان القرآن ليس الامن عند الله فصارت متحققا عندهم (قوله والعامل فيه الظرف الخ) أي

(٤٧)

متعلق الظرف وهو كائن ويرد عليه ان العامل في ذى الحال حرف الجر والعامل في الحال متعلق الظرف وقدم مثل هذا السؤال مع جوابه في قوله تعالى غير المغضوب عليهم بالنصب على الحال فتذكر (قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك الخ) قال الشريف العلامة معنى الحديث دع ما يقلقك

وتذكر كبره متى أريد بالام السورة لتذكر الكتاب فانه خبره أو صفته الذي هو أو الى الكتاب فيكون صفته والمراد به الكتاب الموعود انزاله بنحو قوله تعالى انا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً أو في الكتب المتقدمة وهو مصدر سمي به المفعول للمبالغة وقيل فعال بمعنى المفعول كاللباس ثم أطلق على المنظوم عبارة قبل أن يكتب لانه مما يكتب وأصل الكتب الجمع ومنه الكتبة (لا يريب فيه) معناه انه لو ضوحه وسطوع برهانه بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح في كونه وحيا بالغا حدا لا عجز لان أحدا لا يرتاب فيه ألا ترى الى قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الآية فانه ما أبعد عنهم الريب بل عرفهم الطريق المزيح له وهو ان يجتهدوا في معارضة نجم من نجومه ويبدلوا فيها غاية جهدهم حتى اذا عجزوا عنها تحقق لهم ان ليس فيه مجال للشبهة ولا مدخل للريبة وقيل معناه لا يريب فيه للمتقين وهدي حال من الضمير المجرور والعامل فيه الظرف الواقع صفة للمنفى والريب في الاصل مصدر رابى الشيء اذا حصل فيك الريبة وهي قلق النفس واضطرابها سمي به الشك لانه يقلق النفس ويزيل الطمأنينة وفي الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان

ذاهبا الى ما لا يقلقك فان كون الشيء مشكوكا فيه غير صحيح مما تعلق له النفس الزكية وتضطرب معه وكونه صادقا صحيحا مما تطمئن له أي اذا وجدت نفسك مضطربة في أمر فدعه واذا وجدت هام مطمئنة فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب المؤمن في شيء علامة كذبه وطمأنينته علامة صدقه وقيل معناه دع ما تشك فيه الى ما تعلمه فان العمل بالمشكوك فيه يوجب قلقا بخلاف العمل بالمعلوم فانه يوجب سكونا وراحة والاول أولى أقول وجه الاولية ان الوجه الاول يوجب ترك الشك مطلقا من أصله والعمل به أيضا والوجه الثاني يوجب ترك العمل به ولا يوجب ترك الشك مطلقا وأيضا الوجه الثاني مخصوص بالشك دون الاول اذ الظن أيضا مما يقلق النفس واعلم ان في عبارة العلامة زيادة وهي قوله غير صحيح فالاولى حذفه والاقتصار على ان كون الشيء مشكوكا فيه مما تعلق له النفس الزكية الخ وقوله فان الشك ريبة والصدق طمأنينة نعمة الحديث وبهذا استشهد على ان الريب في الأصل بمعنى القلق لا بمعنى الشك والالكان القول بان الشك ريبة خاليا عن الفائدة فان قلت ما الفائدة في قوله عليه السلام فان الشك ريبة قلنا التعليل أي اذا كان لا بد ان تدع ما يقلقك الى ما لا يقلقك فدع الشك فان الشك ريبة أي يوجب القلق قال العلامة الطيبي الحديث من رواية الترمذي والنسائي دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان الصدق طمأنينة والكذب ريبة وظهر ان قولهم فان الشك ريبة لا يصح رواية ولا دراية وأجيب عنه بان صحة احدي الروايتين لا تنافي صحة الاخرى وبانه يصح دراية لان الريبة قلق النفس وقدم

(قوله ومنه ريب الزمان لحوادثه) فان الحوادث بما يلقى النفس ويجعلها مضطربة (قوله وقيل الدلالة الخ) هذا يدل على ان المعنى الاول راجح وكلام الكشف صريح في ان معناه الدلالة الموصلة واستدل بما ذكره المصنف وكل من الاستعمالين واردا ما الاول مثل قوله تعالى هدى للناس اذا جعل اللام للاستغراق وقوله تعالى وأما نوح فهدىناه فاستحبوا العمى على الهدى واما الثاني فمثل قوله تعالى انك لانهدى من أحبت وقوله تعالى لعلى هدى أو في ضلال مبين واحتمال المجاز في كل منهما مشترك وللمناقشة مجال فترجيح أحد المعنيين بكونه حقيقة والآخر مجازا لا بد له من دليل كما فهم من كلام المصنف وصاحب الكشف (قوله لانه جعل مقابل الضلالة) عبارة الكشف بدليل وقوع الضلالة في مقابلته قال الشريف العلامة أو رد عليه ان المذكور في مقابلة الضلالة هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء اما مجازا أو اشتراكا وكلامنا في المتعدي وأجيب بان لافرق بين اللازم والمتعدي في باب المطاوعة الا بان الاول تأثير والثاني تأثير فاذا اعتبر الوصول في اللازم كان معتبرا في المتعدي أيضا وحينئذ يكون الضمير في مقابلته راجعا الى اللازم على طريقة الاستخدام وهو فاسد لان التمسك بالمطاوعة وجه مستقل فذكر المقابلة حينئذ مستدرك فان اعتبار الوصول في الاهتداء مستغن عن الدليل أقول كون الشيء مستغنيا عن الدليل لا يستلزم ان لا يجري عليه دليل لمز بدالتأ كيد والتقرير مع انه يمكن ان يذهب الوهم الى ان الاهتداء هو ادراك الطريق الموصل الى البغية فرد ذلك الوهم بالدليل المذكور (قوله ولانه لا يقال مهدي الا لمن اهتدى) والدليل (٤٨) عليه انه صفة مدح ولا مدح الا بالوصول الى الكمال ولا يكفيه الدلالة على

الشك ريبة والصدق طمأنينة ومنه ريب الزمان لنوائبه (هدى للمتقين) يهديهم الى الحق والهدى في الاصل مصدر كالسرى والتقى ومعناه الدلالة وقيل الدلالة الموصلة الى البغية لانه جعل مقابل الضلالة في قوله تعالى انك لعلى هدى أو في ضلال مبين ولانه لا يقال مهدي الا لمن اهتدى الى المطلوب واختصاصه بالمتقين لانهم المهتمون به والمتفعلون بنصبه وان كانت دلالاته عامة لكل ناظر من مسلم أو كافر وبهذا الاعتبار قال تعالى هدى للناس أو لانه لا ينتفع بالتأمل فيه الا من صقل العقل واستعمله في تدبر الآيات والنظر في المعجزات وتعرف النبوات لانه كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فانه لا يجلب نفعا ما لم تكن الصحة حاصلة واليه أشار بقوله تعالى ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا ولا يقدر ما فيه من الجميل والمتشابه في كونه هدى لما لم ينفك عن بيان يعين المراد منه والمتقى اسم فاعل من قولهم وقاه فأتقى والوقاية فرط الصيانة وهو في عرف الشرع اسم لمن يقي نفسه مما يضره في الآخرة وله ثلاث مراتب الاولى التوقى من العذاب المخلد بالتبري من الشرك وعليه قوله تعالى وألزمهم كلمة التقوى والثانية

ما يوصل ويجب على المصنف التعرض بالجواب عن الدليلين حتى يتم ما ذكر واما ما قيل من انه يمكن ان يكون اطلاق المهدي على الواصل بطريق المجاز ففيه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة (قوله أو لانه لا ينتفع بالتأمل فيه الخ) عطف على قوله لانهم المهتمون الخ محصل المعطوف عليه ان

اختصاصه بالمتقين لاختصاصهم بالاهتداء والانتفاع بالقرآن وحاصل المعطوف أن الاختصاص لاجل ان العلم بأسرار التجنب الايات ودقائقها والاستدلال على صفات الصانع وآثاره كما ينبغي مختص بالمتقين فيكون المراد كمال الهداية وقوله لانه كالغذاء الصالح يراد انه ما لم تكن التقوى حاصلة لا ينتفع بالقرآن لانه كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فانه ما لم تكن الصحة حاصلة لم يحفظها كذلك القرآن لا ينتفع به الا من كان متقيا والظاهر ان الوجه الاول شامل لكل مؤمن لان الاهتداء والانتفاع بالقرآن بوجه ما حاصل لكل مؤمن فالمراد من المتقى المتقى من الشرك والوجه الثاني يختص ببعض المؤمنين لان الانتفاع بالقرآن المجيد من حيث العلم والعمل كما ينبغي لا يحصل الا للمتقين الذين اهتدوا كمال الاهتداء وكانوا أصحاب العقول الصقيمة وفي قوله فانه لا يجلب نفعا ما لم تكن الصحة حاصلة نظر فان الغذاء الصالح قد يجلب الصحة ويعيدها والجواب ان المراد ان الغذاء الصالح لحفظ الصحة فقط أى تكون فائدته مجردا لحفظ وما كان كذلك لا يترتب عليه عود الصحة والا لم تكن فائدته مجردا لحفظ كما لا يخفى فان قيل قد ينتفع بالقرآن من لا يكون متقيا سواء كان المراد بالتقوى أصل الايمان أو التجنب عن الأثم مطلقا فلان تكون هدايته مختصة بالمتقين قلنا المراد بالمتقى المشارف للتقوى وسيجيء توضيحه (قوله ولا يقدر ما فيه من الجميل والمتشابه الخ) إشارة الى مسألة أصولية هي انه هل وقع اجمال في القرآن أم لا والجمهور على الوقوع وبعضهم أنكره فردده المصنف بان الاجمال أو المتشابه لا يخرج عن البيان والهداية بالدلائل العقلية والنقلية فان العلماء اجتهدوا وأوضحوا للمجمل والمتشابه معاني ووقوع الاجمال ليظهر درجات العلماء في الاهتداء الى المقصود وفي كلام المصنف إشارة الى اختيار مذهب المؤولة في الايات المتشابهة وسيجيء طهذاتمة (قوله بالتبري عن الشرك)

لم يسم ان علة بناء اسم لا النافية للجنس تضمن من حتى يرد الاعتراض المذكور بل يقول ان بناءه لما ذكر سيبويه من أن اختصاص
 لا بالنكرة وكونها مع ما بعد ما مبتدأ سبب بناء معمولها فتأمل (قوله وهدي نصب على الحال) قال الشريف العلامة فيه معنى الإشارة كأنه
 قيل أشير إلى الكتاب حال كونه هاديا فالعامل في الحال وصاحبها واحد لأن المنصوب المحل بالفعل المذكور هو المجرور وحده على
 ما سلف تحقيقه وهو بهذا الاعتبار وقع ذالحال قال المصنف في قوله تعالى هذا بعلي شيخا العامل في شيخا معنى حرف التنبيه أو اسم
 الإشارة فاعترض عليه بلزوم اختلاف العامل لأن ذا الحال معمول للابتداء فاجاب بان التقدير أنه على بعلي أو أشير إليه حال كونه
 شيخا فاتحد العامل وقصد بذلك التقدير ايراد معنى الفعل الذي يتضمنه حرف التنبيه أو اسم الإشارة أى معنى هذا بعلي أنه على
 بعلي ولم يرد ان هناك فعلا محذوفا كما ظن وأورد عليه أن العامل حينئذ ليس ما فيه ما من معنى الفعل واعترض عليه صاحب الحواشي
 بان لا نسلم أن معنى هذا بعلي أنه والسند ظاهر أقول يمكن أن يقال ان مقصود العلامة ان معنى هذا بعلي يستفاد منه أنه وأشير ويكنى
 في العمل ذلك وكذا في اتحاد عامل الحال وصاحبها لا حاجة إلى أن يكون هذا صريح معنى اللفظ ولم يقصد ان معناه بعينه ذلك المعنى
 والا لكان هذا فعلين لافعلا واحدا (قوله والاولى أن يقال الخ) أولويته باعتبار اشتمال هذا الوجه على الجمل المستقلة في الافادة المرتبط
 بعضها ببعض من حيث التقدير (قوله (٥٠) فآلم جملة) بان يكون خبر مبتدأ محذوف أى الكتاب المتحدى به أو السورة أو القرآن

هو المؤلف من هذه الحروف
 ويجوز أن يكون مبتدأ
 محذوف الخبر أى السورة أو
 القرآن أو المؤلف من هذه
 الحروف هو المتحدى به
 والظاهر ان ذلك الكتاب
 في حكم التأكيذ المعنوى
 فانه لما قيل الكتاب المتحدى
 به مؤلف من هذه الحروف
 أو السورة المؤلفة من هذه
 الحروف هو المتحدى به
 اختلج في وهم السامع أنه
 كيف يتحدى بالمؤلف من
 هذه الحروف فحصل له
 استبعاد في ذلك فتوهم

نفي الريب به من بين سائر الكتب كما قصد ثمة أو صفته وللمتقين خبره وهدي نصب على
 الحال أو الخبر محذوف كما في لاضر فلا ذلك وقف على لاريب على ان فيه خبر هدى قدم عليه
 لتنكيره والتقدير لاريب فيه فيه هدى وان يكون ذلك مبتدأ والكتاب خبره على معنى انه
 الكتاب الكامل الذي يستأهل ان يسمى كتابا أو صفته وما بعده خبره والجملة خبر الم والاولى
 أن يقال انها أربع جمل متناسقة تقرر اللاحقة منها السابقة ولذلك لم يدخل العاطف بينها
 فآلم جملة دلت على ان المتحدى به هو المؤلف من جنس ما يركبون منه كلامهم وذلك الكتاب جملة
 ثانية مقررة لجهة التحدى ولاريب فيه جملة ثالثة تشهد على كماله بانه الكتاب المنعوت بغاية
 الكمال اذ لا كمال أعلى مما للحق واليقين وهدي للمتقين بما يقدر له مبتدأ جملة رابعة تؤكد
 كونه حقا لا يحوم الشك حوله بانه هدى للمتقين أو تستتبع السابقة منها اللاحقة استتباع الدليل
 للمدلول وبيانه انه لما نبه أو لا على اعجاز المتحدى به من حيث انه من جنس كلامهم وقد عجزوا
 عن معارضته استنتج منه انه الكتاب البالغ حد الكمال واستلزم ذلك ان لا يتثبت الريب
 باطرافه اذ لا أنقص مما يعتريه الشك والشبهة وما كان كذلك كان لا محالة هدى للمتقين وفي
 كل واحدة منها نكتة ذات جزالة ففي الاولى الحذف والرمز الى المقصود مع التعليل وفي الثانية
 نخامة التعريف وفي الثالثة تأخير الظرف حذرا عن إيهام الباطل وفي الرابعة الحذف

بمجرد ما سمع ان العبارة صدرت من غير تحقيق واتقان فأكد ذلك بقوله ذلك الكتاب أى الكتاب والتوصيف
 الكامل البالغ الدرجة القصوى من الكمال بتعريف الخبر باللام فكأنه قيل هو الكتاب لا غير كما قاله أهل العربية في الخبر المحلى
 باللام فوزانه وزان نفسه في جاء في زيد نفسه ثم انه لما بولغ في كماله لعل السامع توهم أن فيه توسعا فازيل ذلك التوهم بقوله لاريب
 فيه لان كل ما هو حق يقين لاريب فيه فهو غاية درجات الكمال فهو كالأول ثم انه لما نبه عن الريب مطلقا يمكن أن يختلج في فهم
 السامع ان فيه مبالغة فاردف بقوله هدى للمتقين لان كل ما هو هاد للمتقين فهو مما لاريب فيه (قوله استتباع الدليل للمدلول الخ)
 فيعلم المتقدم ويجوز العكس لكن بعضها يعلم بطريق البرهان اللمى وبعضها بطريق البرهان الاثني فالتحدى بالمذكور فرع كونه
 في غاية الكمال وكونه كذلك علة لعدم الريب وكونه لاريب فيه علة لكونه هاديا ومؤديا الى المقصود وهو كون الكتاب من عند
 الله اذ لو لم يكن من عند الله لقدرة واعلى معارضته اذ هو مؤلف مما نألف منه كلامهم وهذا هو التعليل الذي ذكره المصنف (قوله
 نخامة التعريف) أى التفخيم المستفاد من التعريف المفيد لحصر الكمال فيه (قوله حذرا عن إيهام الباطل) وهو حصر نفي
 الريب في الكتاب المذكور فيوجب الريب في سائر الكتب فان قيل لو قدم نفي حصر الريب فيه فلزم أن يكون في هذا الكتاب
 ريب وفي غيره من الكتب لان التقديم بوجوب الحصر فاذا أورد النفي عليه لزم نفي حصر الريب فلزم اشتراك الريب بين الكتب

وهو مخالف قلنا قد صرح أهل العربية بأن معنى لا فيها غول حصر نفي الغول فيها لأنني حصر الغول فيها ولذا قال صاحب الكشف ولو أولى الظرف حرف النفي لقصد إلى ما يبعد عن المراد وهو أن كتابا آخر فيه الريب لا فيه كما قصد في قوله لا فيها غول تفضيل خور الجنة على خور الدنيا بانها لا تغتال العقول كما تغتالها كأنه قيل ليس فيها ما في غيرها من هذا العيب فإن قيل ما المحذور في كون كتاب آخر فيه الريب والحال أنه قد وقع في كثير من الكتب الريب قلت المراد لزوم وقوع الريب في الكتاب السماوي لأن حصر نفي الريب في القرآن يكون بالنسبة إلى سائر الكتب السماوية التي هي من جنسه في كونه منزلا من عند الله وههنا بحث وهو أن المصنف فسر قوله تعالى لا ريب فيه أنه لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح في كونه وحيا بالغا حد الإعجاز وهذا مخصوص بالقرآن إذ غيره من الكتب لم يكن معجزا في البلاغة ويمكن الجواب بأن يقال إن قوله في كونه وحيا بالغا حد الإعجاز (قوله وإيراده منكر التعظيم) يحتمل أن يكون تنكيه للنوع فإن للقرآن نوعا من الهداية لا يكون في غيره من الكتب وهو بسبب الإعجاز فإن الفطن اللبيب إذا أمعن النظر فيه اهتدى ببلاغته وإعجازه فالتنكير كما يفيد التعظيم يفيد النوع ولذا اقتصر صاحب الكشف على حسن تنكيه ولم يقيد به بكونه للتعظيم أو النوع (قوله باعتبار الغاية) لأن فائدة الهدى إنما تحصل لهم (قوله وتسمية المشارف للتقوى متقيا بالإجازا وتفخيما لشأنه) يعني أن المفهوم من هدى للمتقين أن تكون التقوى حاصلة قبل الهدى كما قاله الشريف العلامة والحال أن الأمر بالعكس لأن التقوى تحصل بالاهتداء بهدى القرآن وعلى هذا يكون من جنس تسمية المشارف للشيء (٥١) باسمه فيكون تسمية القريب من التقوى

بالمعنى وفيه تنبيه على شرف التقوى لأنه يهتم به حتى يجعل القريب من الانصاف به متصفاه (قوله ترتب التحلية على التجلية) المذكور أولا بالخاء المهملة والمذكور ثانيا بالجيم وهي تصفية الباطن عن الكدورات وذرائل الاخلاق والتوجه بالكلية إلى المولى الحقيقي فإذا

والتوصيف بالمصدر للمبالغة وإيراده منكر التعظيم وتخصيص الهدى بالمتقين باعتبار الغاية وتسمية المشارف للتقوى متقيا بإجازا وتفخيما لشأنه (الذين يؤمنون بالغيب) إمام وصول بالمتقين على أنه صفة مجردة مقيدة له أن فسر التقوى بترك ما لا ينبغي مرتبة عليه ترتب التحلية على التجلية والتصوير على التصقيل أو موضحا أن فسر بما يعي فعل الحسنات وترك السيئات لاشتماله على ما هو أصل الأعمال وأساس الحسنات من الإيمان والصلاة والصدقة فانها أمهات الأعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية المستتعبة لسائر الطاعات والتجنب عن المعاصي غالبا لا ترى إلى قوله تعالى إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقوله عليه الصلاة والسلام الصلاة عماد الدين والزكاة فنظرة الاسلام أو مسوقة للمدح بما تضمنه المتقين وتخصيص الإيمان بالغيب واقامة الصلاة وإيتاء الزكاة بالذكراظهار لفضلها على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى أو على أنه مدح منصوب أو مرفوع بتقدير أعني أو هم الذين وأما مفصول عنه مرفوع بالابتداء وخبره أولئك على هدى

صقلت الباطن عن الكدورات تحلى بالصورة العقلية المطابقة للفائضة من المبدأ الفياض والتحلى بالخاء المهملة هو الالتفات بالصور العقلية المطابقة للأمور أنفسها والتخلق بمحامد الاخلاق ويمكن أن يقال إن المذكور ثانيا بالخاء المعجمة التي هي المرتبة الاولى وهي تهذيب الظاهر أي الجوارح عما لا ينبغي فيكون قوله والتصوير على التصقيل إشارة إلى المرتبة التي هي التجلية بالجيم وحتى يكون في الكلام الإشارة إلى المراتب الثلاثة (قوله أو موضحا الخ) يعني إذا فسر التقوى بما يعي فعل الحسنات وترك السيئات كان ما ذكر بعده موضحا له كاشفا عن معناه لأن ما ذكر بعده ذكر المتقن مشتمل على فعل الحسنات وترك السيئات صريحا وضمنا وهذا هو المفهوم من قوله لاشتماله الخ وقوله عليه الصلاة والسلام الصلاة عماد الدين قال العلامة الطيبي رويناه عن الترمذي وابن ماجه عن معاذ في حديث طويل رأس الأمر الإيمان وعموده الصلاة وذرورة سنامه الجهاد وقوله والزكاة فنظرة الاسلام قال العلامة الطيبي هذا الحديث ضعفه الصغاني ومعنى الحديث المذكور انهما يستتبعان سائر العبادات فمن كان فيه هاتان العبادتان كان ذلك دليلا على وجود سائر العبادات فيه غالبا وفي عبارة المصنف نوع لف ونشر من غير ترتيب فإن الآية التي ذكرها تناسب التجنب عن المعاصي والحديث الذي ذكره يلائم ما ذكره من استتباع سائر العبادات (قوله اظهر لفضلها على سائر ما يدخل الخ) أي لشرفها على غيرها ويمكن أن يقال علة التخصيص ما ذكره أنفام كونها أمهات الأعمال النفسانية (قوله أو على أنه مدح منصوب أو مرفوع) فإن قيل الرفع والنصب يدلان على انفصال هذا الكلام عما قبله لكن الكلام على تقدير كونه موصولا بالمتقين فالجواب عنه أن يقال إن النصب والرفع بالمدح يدلان على أن المنصوب والمرفوع كانا صفتين في الأصل ثم عدل عنه لنكتة هي

الاهتمام بتلك الصفة تجعله مستقلاً غير تابع لما قبله فهو في الحقيقة والاصل متصل بما قبله والاولى أن يقال لما كان على التقديرين مفسراً للمتقين كان متصلاً به لا حاجة في الاتصال الى جعله صفة نحوية (قوله فيكون الوقف تاماً) الوقف قطع الكلمة عما بعدها فان كان على كلام مفيد فحسن ثم ان كان لما بعده تعلق بما قبله فهو الكافي والافه والتام (قوله كأن المصدق آمن المصدق من التكذيب) المصدق الاول بكسر الدال والثاني بفتحها يعني لما كان الايمان أصله من الامن فوجه جعل الايمان بمعنى التصديق انه يفيد الامن فكانه بمعنى نحصيل الامن فان قلت اذا كان المراد أن المصدق آمن المصدق من تكذيبه أى من تكذيب المصدق نفسه فلا وجه لقوله وكان الخ اذ هذا حاصل متحقق يقيناً وان أريد أنه آمن من تكذيب غيره له فممنوع قلنا ان المراد الاول والمقصود أنه آمنه من تكذيبه بعد ذلك الزمان وهو غير متحقق يقيناً (قوله وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف) قال الشريف العلامة لما ذكر صاحب الكشف أن الايمان بمعنى التصديق الذي يتعدى بنفسه كان مظنة لان يتردد في حال الباء التي تستعمل معه ففصله وحقيقه بان ذلك لتضمنه معنى الاعتراف فانك اذا صدقت شيئاً فقد اعترفت والتضمين أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي و يلاحظ معه فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكري شيء من متعلقات الآخر كقولك أجد اليك فلاناً فانك لاحظت مع الجدمعنى الانهاء ودلت عليه بذكري صلته أعني كلمة الى كأنك قلت أنهى جده اليك وفائدة التضمين اعطاء مجموع المعنيين والفعلان مقصودان معاقصداً وتبعاً ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى أن اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي فقط والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته فتارة يجعل المذكور أصلاً في الكلام والمحذوف قيدافيه على انه حال كما قال في قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم فـكانه قيل ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم وتارة تعكس فيجعل المحذوف أصلاً والمذكور مفعولاً كما مر من المثال أوحالا كما يدل عليه قوله أى يعترفون مؤمنين به اذ لو لم يقدر لكان مجازاً عن الاعتراف لاتضمننا فان قيل اذا كان المعنى الآخر مراد بلفظ محذوف كان ذلك من قبيل الاضمار فكيف يقال ان المذكور يتضمنه أجيب بأنه لما كانت مناسبتة للمذكور بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه ومن ثم كان جعله حالاً وتبعاً أولى (٥٢) من عكسه وما يتوهم من ان ذكر صلة المتروك يدل على انه المقصود اصاله

مدفوع بان المراد ان ذكرها انما يدل على كونه مراداً في الجملة اذ لو لم يكن

فيكون الوقف على المتقين تاماً والايمان في اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الامن كأن المصدق آمن المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق

مراداً أصلاً وذهب آخرون الى ان كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريق الكناية اذ يراد به معناه الاصل ليتوصل بفهمه الى ما هو المقصود الحقيقي فلا حاجة الى تقدير الالتصوير بالمعنى وبراظه وفيه ضعف لان المعنى الممكنى به في الكناية قد لا يقصد ثبوته وفي التضمين يجب القصد الى ثبوت كل من المضمن والمضمن فيه والظاهر أن يقال اللفظ مستعمل في معناه الاصل فيكون هو المقصود اصاله لکن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه ويتبعه من غير أن يستعمل فيه ذلك اللفظ أو يقدر له لفظ آخر فلا يكون من باب الكناية ولا من الاضمار بل من قبيل الحقيقة التي قصد مع معناها الحقيقي معنى آخر يناسبه في الارادة وحينئذ يكون معنى التضمين واضحاً لا تكلف واعتراض عليه صاحب الحواشي أو لابلان غاية ما لزم مما ذكره وهو كون المعنى الممكنى به في الكناية قد لا يقصد ثبوته وفي التضمين يجب القصد الى ثبوت كل من المضمن والمضمن فيه أن لا يكون معنى الكناية والتضمن واحداً ولا يلزم منه أن لا يكون التضمين من أفراد الكناية أو على طريقته كما هو رأي هذا الذاهب لجواز أن يكون عدم القصد الى ثبوت المعنى الممكنى به في فرد آخر من الكناية نعم لولزم ان لا يقصد ثبوت المعنى الممكنى به في الكناية البتة لزم أن لا يكون التضمين من أفرادها وأما ثانياً فلانه ان أراد بقوله فيكون هو المقصود اصاله المقصود الحقيقي فلا يلزم من استعمال لفظ في معناه الاصل أن يكون هو المقصود الحقيقي ألا ترى أنه قد يكون الخبر مستعملاً في معنى مع ان المقصود الحقيقي منه دفع الشك أو الانكار وحينئذ لا يبطل بذلك ما اختاره الذاهب من أن المقصود الحقيقي هو المعنى المضمن وان أراد به المقصود الابتدائي فذلك مسلم لكن لا ينافي هذا أن يكون المقصود الحقيقي أمراً آخر كما اختاره هذا الذاهب المذکور أقول الجواب عن البحث الاول ان مقصود العلامة ان الكناية من حيث هي كناية يجوز ان لا يكون المعنى الممكنى به مقصوداً والتضمين بوجب ان يكون المعنى المضمن والمضمن فيه مقصودين فكانا متنافيين فلا يكون التضمين من أفراد الكناية وأما الجواب عن البحث الثاني فلان الغرض من قوله والظاهر الخ ليس الاستدلال على بطلان ما اختاره الذاهب المذکور بل تصريح بالمقصود من الاستدلال يعني لما ثبت بطلان مذهب هذا الذاهب كان الاظهر أن يقال اللفظ مستعمل في معناه الاصل فيثبت بكون المقصود اصاله أى ابتداء هو المضمن فيه نعم رد على العلامة أن القائل المذکور قال ان المعنيين مرادان بلفظ

واحد بطريق الكناية أى هو كالكناية فى ارادة معنيين من لفظ لم يقل انه كناية حتى يرد اعتراض العلامة عليه وحينئذ يجوز ان يكون موافقا للكناية فيما ذكره مخالفها لمن حيث ان الكناية تجوز عدم ارادة المعنى الموضوع له وفى التضمنين يجب ارادته ثم قال فى الحواشى القوم قد صرحوا بان المضمن مناسب للمضمن فيه ولم يبينوا كيفيتها وكانهم أرادوا بذلك أن يكون المضمن فيه مستلزما للمضمن كما يشعر به قوله ففصله وحققه بان ذلك لتضمنه معنى الاعتراف فانك اذا صدقت شيئا فقد اعترفت به فالخاصل ان التضمنين على ما حققه هو ان يقصد معناه اصاله ومعنى فعل آخر لازم له بتبعيته من غير أن يكون الفعل الآخر مقدرا فى الكلام فان قلت فاذا يكون اللازم والملزوم كلاهما مقصودين بلفظ الفعل ويلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت انما يلزم ذلك لو كان لفظ الفعل المذكور مستعملا فيهما وليس كذلك بل هو مستعمل فى معناه الحقيقى والقصد الى اللازم على سبيل الاستتباع من غير استعمال اللفظ فان قلت اذا لم يكن الفعل الآخر مقدرا فى الكلام فماذا يعمل فى صلته المذكورة قلت العامل فيها معنى اللازم المقصود منها ولا يلزم أن يكون اللفظ الموضوع بازائه مافوظا ومقدرا فى الكلام أقول لزم ان لا يكون التضمنين كناية اذا الكناية هى اللفظ الذى أريد به لازم معناه مع جواز ارادة الملزوم فلزم اندفاع الرد الذى ذكره صاحب الحواشى على الشريف العلامة قبل هذا الكلام من تجويز كون التضمنين من أفراد الكناية ثم انه لزم عما ذكره قسم من العامل المعنوى لم يذكروه فتأمل (قوله ما آمنت لان أجد صحابة) أى ما وثقت وجدان الصحابة والصحابة بالفتح الاصحاب وهو فى الاصل مصدر والمراد بهاهنا الرفقاء وهذا كلام من نوى سفرا ثم فسخ عزمه وتعلل بهذا (قوله وأما فى الشرع فالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم واقع وهو فيه صادق ولا يخفى ان هذا الامر كان حاصله لاخبار اليهود العالمين بانه النبى الموعود فى التوراة كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم (٥٣) وقوله فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به الى غير ذلك فوجب تفسيره

من حيث ان الواثق بالشئ صار ذا أمن منه ومنه ما آمنت أن أجد صحابة وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب وأما فى الشرع فالتصديق بما علم بالضرورة أنه من دين محمد صلى الله عليه وسلم كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء ومجموع ثلاثة أمور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جهور

ذلك فوجب تفسيره بالتصديق مع التسليم أى الحكم بحقيقة ما جاء به النبى مع الرضا به أو تفسيره

التصديق بالتسليم والرضا القلبي بما جاء به النبى عليه الصلاة والسلام كما قاله الامام الغزالى قدس سره لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما واعلم انه قال العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد المذهب أن الايمان غير العلم والمعرفة لان من الكفار من يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا فاحتيج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم ومعرفة بين التصديق به ليصح كون الاول حاصل للمعاند دون الثانى وكون الثانى ايمانا دون الاول فاقصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والاستكبار وضد المعرفة الجهالة والنكارة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار الخبر وهو أمر كسبي ثبت بالاختيار ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بخلاف المعرفة فانها قد تحصل بلا اختيار كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكامل اختيارا أقول أما الاول ففيه نظر اذا المراد من المعرفة العلم هو التصديق النفسى فيكونان أى العلم والتصديق متحدان ويكون ضد العلم الانكار كما انه هو ضد التصديق وأما الثانى والثالث فلزم منهما أن ينظر بالقصد والاختيار فى حقيقة دين محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم ثم حصل له من النظر والكسب انه حق وصدق وفى قلبه عدم الرضا به والتسليم له أن يكون مؤمنا لانه حصل له التصديق الاختيارى مع انه كافر لعدم الرضا به ثم انه يلزم أيضا أن من حصل له التصديق بدون الاختيار واستمر له التصديق الى انقضاء حياته مع رضاه به وتسليمه لم يكن مؤمنا على ما ذكره اذ لم يحصل له التصديق الاختيارى اذ لا يمكن أن يحصل تصديق واحد باختيار وبغيره معا ولا يصح أن يحصل لواحد تصديقان بشئ واحد فى زمان واحد وهذا أمر وجدانى يجده كل ذى فطرة سليمة فالتحقيق ما قلنا ويمكن حل كلام بعض المتأخرين وكذا بطال القلب الذى نقلناه على ما ذكرنا ثم انه يحتمل ان يقال التصديق المذكور وان لم يكن حدوته أى حصوله أولا بالاختيار لكن استمراره ودوامه يكون بالاختيار وهذا يكفى ثم انه صرح فى شرح المقاصد بان المراد بتصديقه بما علم بحجته به بالضرورة تصديقه بما اشتهر كونه من الدين بحيث تعلمه العامة من غير نظر واستدلال كوحدة الصانع وهذا هو المشهور وعليه الجمهور فان صدق أحد بالاعتقادات الدينية بالنظر والاستدلال فهو مصدق بما علم بحجته بالضرورة بالمعنى المذكور وان كان التصديق حصل له بالنظر والاستدلال فتأمل (قوله ومجموع أمور ثلاثة الخ) فيه بحث لانه ان كان مراده ان أصل الايمان مجموع أمور

ثلاثة حتى ان من أخل بواحد منها لم يكن مؤمناً أصلاً بل كافر فهو عند المحدثين ليس كذلك بل الايمان الكامل عندهم عبارة عن الامور الثلاثة وان كان مراده أن الايمان الكامل عندهم عبارة عن الامور الثلاثة فليس عند المعتزلة كذلك بل أصل الايمان عندهم عبارة عن الامور الثلاثة وأيضاً لو كان المراد ذلك لم يترتب عليه التفريق المذكور كما لا يخفى ومثل هذا البحث متوجه على عبارة شرحي المواقف والمقاصد ويمكن ان يجاب بان المراد ان ما يطلق عليه اسم الايمان أعم من أن يكون أصله أو كماله هو التصديق أو مجموع الامور الثلاثة على النحو المذكور فتأمل وههنابحاث عسى أن نوردها في رسالة مفردة ان شاء الله تعالى ثم ان في التفريق المذكور بحثاً وهو انه لا يظهر من كون الايمان مجموع الامور الثلاثة ان من أخل بالقرار كان كافراً بل انما يعلم منه أن لا يكون مؤمناً ولا يلزم من عدم الايمان الكفر عند بعض أصحاب هذا المذهب والظاهر تبديل الفاء بالواو وتفصيل الكلام ان ههنا احتمالات الاول أن تجعل الاعمال جزءاً من حقيقة الايمان داخله في قوامه حقيقة حتى يلزم من عدمها عدم أصل الايمان وهو مذهب المعتزلة الثاني أن تجعل أجزاء الايمان توسعاً فلا يلزم من عدمها عدم الايمان كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل أجزاء لزيد توسعاً ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام هذه الاشياء وهذا هو مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا اله الا الله وأدناها ما طمأنينة القلب عن الطريق الثالث أن تجعل الاعمال خارجة عن الايمان لا تعد أجزاء له بوجه لا حقيقة ولا توسعاً وهو مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه ولا فرق بين هذا المذهب وبين المذهب الثاني الا باطلاق الاجزاء على الاعمال توسعاً ما على المذهب الثاني دون الثالث الرابع أن تجعل أعمال الجوارح نفس الايمان وهو مذهب الخوارج قال صاحب الحواشي قال العلامة النيسابوري ان للايمان وجوداً في الاعيان ووجوداً في الازدهان ووجوداً في العبارة ولا ريب أن الوجود العيني لكل شيء هو الاصل وباقي الوجودات فرع وتابع فالوجود العيني للايمان هو النور الحاصل للقلب بسبب ارتفاع (٥٤) الحجاب بينه وبين الحق وهذا النور قابل للشدة والضعف والزيادة والنقص واذا

تليت عليهم آياته زادتهم
ايماً فكلما ارتفع الحجاب
ازدادوا نوراً وتقوى
ويتكامل الى أن ينبسط
نوره فينشرح الصدر

المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أخل بالاعتقاد وحده فهو منافق ومن أخل بالقرار فكافرو ومن أخل بالعمل ففاسق وفاقا وكافر عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة والذي يدل على انه التصديق وحده انه سبحانه وتعالى أضاف الايمان الى القلب فقال أولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلوبهم مطمئنن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان في قلوبكم

ويطلع على حقائق الاشياء وتنجلي له الغيوب وغيوب الغيوب ويعرف كل شيء في موضعه فيظهر له صدق وعطف الانبياء عليهم السلام ولا سيما محمد خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم على حسب نوره وأما الوجود الذهني فملاحظة المؤمن لهذا النور ومطالعة له وأما الوجود اللفظي فخلاصه ما اصطلاح عليه الشارع شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله ولا يخفى ان مجرد التلفظ بقولنا لا اله الا الله محمداً رسول الله من غير النور المذكور لا يفيد كما لا يفيد للعطشان التلفظ بالماء وفيه بحث لانه ان أراد بالنور الحاصل للقلب بسبب ارتفاع الحجاب عنه العلم والادراك فلا يصح انه وجود عيني ولا يستقيم تفريق تصديق النبي صلى الله عليه وسلم عليه اذ تصديقه جزء العلم المعتبر في الايمان فيكون مقدماً على العلم المذكور لا متفرداً عليه وعلى تقدير ان يكون المعلوم من الموجودات الخارجية كما نوههم جمع كان ملاحظة المؤمن لهذا النور أيضاً موجوداً عينياً لا ذهنيّاً وان أراد به أمراً آخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله اذ لم يظهر هناك سوى التصديق والقرار والاعمال شيء آخر ولم ينقل عن السلف والخلف انه يعتبر في الايمان سوى المذكورات فيه حسب ما نقل آقاؤه من البين ان هذا النور ليس الاقرار ولا الاعمال ثم قوله لا يخفى الخ ان أراد بالنور الازعان الذي هو قسم من العلم فقد عرفت انه لا يستقيم جل النور في كلامه عليه وان أراد أمراً آخر فمنوع لان من أذعن بالجنان وأقر باللسان وعمل بالاركان فهو مؤمن بلا خلاف أقول يحتمل ان يكون مراد العلامة النيسابوري من النور المذكور هو التسليم والرضا الذي هو حقيقة الايمان كما هو مذهب الامام الغزالي كما بينا وهو ليس العلم والادراك اذ يوجد الادراك والعلم ولا يوجد الرضا فقوله اذ لم يظهر سوى التصديق والقرار والاعمال شيء آخر ان أراد بالتصديق مجرد العلم فهو ليس ايماً كما ذكرنا بل لا بد من الرضا والتسليم وان أراد به الرضا فلا نسلم انه علم بل هو موجود خارجي كالاخلاق الخارجية القائمة بالنفس على ما ذكرنا فظهر ان مجرد التلفظ بلا اله الا الله محمداً رسول الله من غير النور المذكور لا يفيد (قوله والذي يدل على انه التصديق وحده انه سبحانه أضاف الايمان الى القلب الخ) لا يقال لعل المراد من الايمان في الآيات المذكورة المعنى اللغوي الذي هو التصديق لا الايمان بالمعنى المعتبر في الشرع لانه خلاف الظاهر

(قوله وعطف عليه العمل الصالح الخ) قد يقال لعل هذا من قبيل التخصيص بعد التعميم كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ويحجب بانه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل (قوله وقرنه بالمعاصي الخ) هذا يدل على خروج الاعمال عن الايمان ولا يدل على خروج الاقرار والمصدق انه التصديق وحده وهو يدل على خروجه (قوله فانه أقرب الى الاصل) أي مطلق التصديق وهو ظاهر (قوله وهو متعين الارادة في الآية) أي كون الايمان بمعنى التصديق متعين الارادة في الآية للدليل المذكور وفيه بحث فانه قد تقرر ان ههنا تضمينا بتقدير يؤمنون معترفين بالغيب وعلى هذا لقائل أن يقول يمكن أن يكون المراد بالايمان الاعتراف والاقرار فانهما أيضا يتعديان بالبلاء والجواب ان غرضه دفع ان يكون الايمان مجموع الامور الثلاثة فيكون قوله المعدي بالبلاء هو التصديق قصر اضافيا ثم اذا كان البلاء للملازمة على ما سيحوز المصنف يحتمل أيضا ان يكون مجموع الامور المذكورة والاولى أن يقال ان حل يؤمنون على يعترفون مما لا يعاب به لان مجرد الاعتراف بالغيب حاصل للمنافقين أيضا (قوله ثم اختلف في ان مجرد التصديق هل هو كاف الخ) ان اراد ان الذين قالوا بان الايمان هو التصديق وحده اختلفوا فهو باطل اذ بعد الحكم بان الايمان هو التصديق وحده كيف يقال بانه مجموع التصديق والاقرار وان اراد ان اهل المذاهب المذكورة اختلفوا في ذلك فلا يخفى ان كون الاقرار جزءا دون العمل ليس مذهبا لاحد من اهل المذاهب المذكورة بل هذا مذهب غيرهم والظاهر أن يقال الايمان هو التصديق وحده لكن الاقرار شرط للايمان لاجزاء فيكون الايمان بسيطا لا مركبا فتأمل واعلم ان كون

(٥٥)

العذاب مذهب ضعيف قال العلامة التفتازاني في شرح العقائد ذهب جمهور المحققين الى ان الايمان هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لان تصديق القلب أمر باطني لا بدله من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في أحكام الدنيا وهذا

وعطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى وقرنه بالمعاصي فقال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم مع ما فيه من قلة التغير فانه أقرب الى الاصل وهو متعين الارادة في الآية اذ المعدي بالبلاء هو التصديق وفاقا ثم اختلف في ان مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود أم لا بد من انضمام الاقرار به للمتمكن منه ولعل الحق هو الثاني لانه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر وللمانع أن يجعل الذم للناكار لعدم الاقرار للمتمكن منه والغيب مصدر وصف به للمبالغة كالشهادة في قوله تعالى عالم الغيب والشهادة والعرب تسمى المظمن من الارض والخصلة التي تلي السكينة غيبا أو فيعمل خفف كقيل والمراد به الخفي الذي لا يدركه الحس ولا تقتضيه بديهة العقل وهو قسمان قسم لا دليل عليه وهو المعنى بقوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو وقسم نصب عليه دليل كالصانع وصفاته واليوم الآخر وأحواله وهو المراد به في هذه الآية هذا اذا جعلته صلة للايمان وأوقعته موقع المفعول به وان جعلته حالا على تقدير ملتبس بالغيب كان بمعنى الغيبة والخفاء والمعنى انهم يؤمنون غائبين عنكم لا كالمناققين الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انما معكم انما نحن مستهزون أو عن المؤمن به

هو اختيار الشيخ أبي منصور والنصوص معاضدة لذلك انتهى كلامه ويمكن أن يقال مراده ان من قال بعدم اعتبار العمل في الايمان اختلفوا فقال بعضهم ان الاقرار معتبر والبعض الآخر انه غير معتبر (قوله لانه تعالى الخ) أي لو كان العلم كافيا ولا حاجة الى انضمام الاقرار لم تدم المرتد أكثر من ذم الجاهل لان التصديق الذي هو الايمان حاصل له وتوضيحه ان عدم الاقرار من المعاند أقبح من عدم الاقرار من الجاهل المقصر فلهذا كان ذم المعاند أشد من ذم الجاهل (قوله وللمانع أن يمنع الخ) لك أن تقول لو كان الاقرار داخلا لم يذم المعاند أكثر من الجاهل لان المعاند حصل له التصديق الذي هو الجزء الاعظم على هذا التقدير بخلاف الجاهل فانه لم يحصل له الايمان كلا ولا بعضا ولو قال فتأمل لانه تعالى ذم المعاند لكان أولى وأما ما قال من أنه تعالى ذم المعاند أكثر ولانه تعالى قال في شأن جملة أهل الكتاب ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب الا ما في وان هم الا يظنون فذمتهم بعدم العلم وعدم معرفة الكتاب وقال في شأن أحبار اليهود وعلمائهم فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم الآية فكرر الويل عليهم وأيضا لقائل أن يقول بعد الانغماس عمدا ذكر لا تدل كثرة الذم على اعتبار الاقرار في الايمان اذ يجوز أن يكون ذمه بسبب شيء آخر غير داخل في الايمان ألا ترى ان ذم القائل أشد من ذم صاحب الصغيرة (قوله وهو المراد في هذه الآية) لا يقال القسم الأول أيضا مراد لان المتقين يؤمنون بالغيب المراد من قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو لانا نقول الايمان به بطريق الاجمال وهو بهذا الوجه الاجمالي مما نصب عليه دليل اذ هو مستفاد من الآية والحديث فهو بهذا الوجه داخل في هذا القسم والقسم الاول هو اعتباره

على وجه مفصل تفصيلا (قوله والذي لا اله غيره الخ) ما نقله لا يظهر ادعاءه الا بما حذفه من أول كلام ابن مسعود وذكره صاحب الكشاف وهو ان ابن مسعود قال ان امر محمد كان بينا من رآه والذي لا اله غيره ما آمن أحد الخ ففيه دلالة على أن المراد المؤمن به وهو النبي عليه السلام قال العلامة الطيبي معنى هذا الحديث مخرج في سنن الدارمي عن أبي عبيدة بن الجراح قال يا رسول الله أحد خير منا أسامنا وجاهدنا معك قال نعم هم قوم يكونون بعدكم يؤمنون بي ولم يروني (قوله فالبراء على الاول للتعدية الخ) يعني اذا جعل الغيب بمعنى الامور المغيبة التي نصب عليها دليل على ما ذكر أولاهم والتعدية وان جعل بمعنى الغيبة والخفاء كانت البراء للملابسة وان كان المراد منه القاب كانت للآلة لان القلب آلة الايمان (قوله من أقام العود الخ) قال الشريف العلامة القيام في اللغة هو الانتصاب والاقامة افعال منه والهمزة للتعدية فغنى اقام الشيء جعله قائما أي منتصبا ثم قيل أقام العود اذا قومته أي سواه وأزال اعوجاجه فصارقو بما يشبه القائم ثم استعيرت الاقامة من تسوية الاجسام التي صارت حقيقة فيها التسوية المعاني كتعديل أركان الصلاة على ما هو حقها وانما لم يجعل استعارتها من تحصيل القيام في الاجسام بل من تسويتها رعاية لزيادة المناسبة بين المعاني أقول توضيحه أن يقال ان بين التسويتين زيادة مناسبة لا تكون بين التسوية في المعاني وبين تحصيل القيام ثم نقول فان قلت لامشابهة بين تسوية المعاني وبين تسوية الجسم فكيف يستعار من احدهما للآخرى قلت بينهما مشابهة من حيث ان تسوية الجسم توجب كون أجزائه مشتركة في صفة واحدة هي الوضع وكونها في سمت واحد وتسوية الصلاة توجب كون أجزائها على صفة واحدة هي كون كل منهما على ما ينبغي فالامثلة باعتبار صفة واحدة مشتركة (٥٦) بين المعنيين هي كون كل جزء مشاركا للجزء الآخر في صفة واحدة

(قوله فانه اذا حوفظ عليها الخ) يعني ان الاقامة كانت بمعنى جعل الشيء نافقا ثم استعيرت للمواظبة والمداومة على الشيء فعلاقة المشابهة وهي كون كل منهما مستلزما للترغبة في الشيء فان المداومة على الشيء والمحافظة عليه توجب

لما روى أن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال والذي لا اله غيره ما آمن أحد أفضل من ايمان بغيث ثم قرأ هذه الآية وقيل المراد بالغيب القلب لانه مستور والمعنى يؤمنون بقلوبهم لا بكم يقولون بفواهم ما ليس في قلوبهم فالبراء على الاول للتعدية وعلى الثاني للمصاحبة وعلى الثالث للآلة (ويقيمون الصلاة) أي يعدلون أركانها ويحفظونها من أن يقع زيغ في أفعالها من أقام العود اذا قومته أو يواظبون عليها من قامت السوق اذا نفقت وأقمته اذا جعلتها نافقة قال

أقامت غزالة سوق الضراب * لاهل العراقيين حولا قيطا

فانه اذا حوفظ عليها كانت كالنافق الذي يرغب فيه واذا ضيعت كانت كالكاسد المرغوب عنه أو يتشمترون لادائها من غير فتور ولا توان من قولهم قام بالامر واقامه اذا جده فيه وتجلد وضده قعد

الرغبة كما ان جعله نافقا كذلك وكون هذا النقل استعارة مفهوم من قوله فانه اذا حوفظ عليها عن كانت كالنافق الخ ويمكن أن يكون النقل بطريق المجاز المرسل بان نقل الاقامة من جعل الشيء نافقا الى المداومة اللازمة فان انفاق الشيء يستلزم المداومة عليه وقال الشريف العلامة نفاق السوق كاتصاف الشخص في حسن الحال والظهور التام فاستعمل القيام فيه والاقامة في انفاقها أي جعلها نافقة ثم استعيرت منه للمداومة على الشيء وأورد عليه ان هذه المشابهة خفية جدا وأيضا الاصل أعني قام السوق مجاز والتجاوز عنه ضعيف ودفع الاول بالحل على المجاز المرسل بعلاقة اللزوم فان الانفاق يستلزم المداومة فتكون الاستعارة في قوله ثم استعيرت محمولة على المعنى اللغوي فتأمل والثاني بانه صار بمنزلة الحقيقة واعلم أنه اذا كان الاقامة بمعنى المواظبة فلا بد من لفظة على فيكون حق العبارة أن يقال ويقيمون على الصلاة الا أن يقال ان ههنا توسعا بحذف لفظة على (قوله أقامت غزالة الخ) غزالة اسم امرأة شبيب الخارجي لما قتله الخجاج خرجت عليه وحاربتة سنة كاملة وسوق الضراب سوق المضاربة بالسيوف والعراقان البصرة والكوفة والقسط التام (قوله أو يتشمترون لادائها الخ) قال الشريف العلامة قام بالامر اجتهد في تحصيله وتجلد فيه بلاتوان وحقيقته قام ملتبسا بالامر والقيام له يدل على الاعتناء بشأنه ويلزمه التجلد والتشمر فاطلاق القيام على لازمه واعتراض عليه بأن الاقامة اذا كانت مأخوذة مما ذكر كان معناها على قياس التعدية جعل الصلاة متجلدة متشمرة لا كون المصلي متشمرا في أدائها كما ذكره وأيضا القيام يناسب التشمر لا الاقامة كما أن القعود يناسب الكسل لا الافعال أقول اذا عرفت ذلك ظهر أن قول المصنف واقامه حيث قال من قولهم قام بالامر واقامه منظور فيه لان ظاهر عبارته يدل على ان معنى قام بالامر واقامه واحده وليس كذلك لان الباء في قام بالامر ليست للتعدية فلا يكون بمعنى اقامه وأيضا اقامة الامر ليست بمعنى التجلد فيه

(قوله أو يؤدونها عبر عن الاداء بالاقامة لاشتغالها على القيام الخ) ان أراد انه أطلق الاقامة وأريد بها أداء الصلاة لزم تكرار لفظ الصلاة وان أريد انه أطلق الاقامة وأريد بمطلق الاداء لزم أن لا يكون لقوله لاشتغالها على القيام تعريف للمقام وتوضيح الكلام ان الكلام في أن الاقامة بأى معنى ههنا وليس الكلام في اقامة الصلاة يعنى هذا التركيب الاضافى ولا فى مجموع يقيمون الصلاة وانما الكلام فى مجرد لفظ الاقامة فاذا قيل استعمل الاقامة فى الاداء فلا وجه لان يقال فى تعليقه لاشتغالها على القيام بل ينبغى أن يقال ان اقامة الشئ تحصيل حال من أحواله الذى هو القيام فاستعمل فى الاداء الذى هو أيضا تحصيل حال من الأحوال وهو تحصيل الوجود قال صاحب الكشف فى بعض توجيهاته لاقامة الصلاة عبر عن الاداء بالاقامة لان القيام بعض أركانها وقال الشريف العلامة ان أراد أن القيام يطلق على الصلاة لكونه بعض أركانها يؤخذ منه الاقامة ورد عليه ان الهمزة وان جعلت للتعدية كان معنى اقامة الصلاة جعلها مصلية وان جعلت للصيرورة كان معنى أقام صار ذا صلاة فلا يصح ذكر الصلاة معه الا بجهلها مفعولا مطلقا والكل مما لا يرتضيه طبع سليم وان أراد أن القيام لما كان ركانها كان فعله واجبا له ركانها أيضا توجه عليه ان ركانها فعل القيام بمعنى تحصيل هيئة القيام فى المصلى حال الصلاة لا بمعنى تحصيلها فى الصلاة وجعلها قائمة فان قيل لعله أراد أن القيام جزء منها فيكون ايجاده أى الاقامة جزءا من ايجاده جميع أجزائها الذى هو أدائها فعبر عن أدائها بجزئته قلت فعنى يقيمون حينئذ يؤدون الصلاة فيحتاج فى ذكر الصلاة معه الى ارتكاب كونها مفعولا مطلقا ولا اشكال فى استعمال قنت أو ركم أو سجد أو سبج بمعنى صلى أذ لا يذ كرمعها الصلاة واعترض عليه صاحب الحواشى بانه من البين ان ايجاد ركن الشئ لا يلزم أن يكون ركنه لولزم ذلك يكون ايجاد ايجاد ركنه وكذا ايجاد ايجاد ايجاد وهم جرافيلزم أن يكون له أركان غير متناهية أقول لا يرد شئ مما ذكر على الشريف العلامة اذ لم يرتض بالاحتمالات المذكورة بل ذكر الوجوه المحتملة ورد بها ثم ان الايجاد ليس موجودا حتى يكون له ايجاد آخر (٥٧) ولو كان للايجاد ايجاد آخر على ما ذكره المحشى

لزم من ايجاد شئ وجود أمور غير متناهية وفى كلام العلامة مناقشة اما أولا فلان ما ذكره من التردد انما يتوجه اذا كانت الاقامة المذكورة فى

عن الامر وتقاعدا أو يؤدونها عبر عن الاداء بالاقامة لاشتغالها على القيام كما عبر عنها بالقنوت والركوع والسجود والتسبيح والاول أظهر لانه أشهر وإلى الحقيقة أقرب وأفيد لتضمنه التنبيه على ان الحقيقى بالمدح من راعى حدودها الظاهرة من الفرائض والسنن وحقوقها الباطنة من الخشوع والاقبال بقلبه على الله تعالى لا المصلون الذين هم عن صلاتهم ساهون ولذلك ذكر فى سياق المدح والمقيمين الصلاة وفى معرض الذم فويل للمصلين والصلاة فعلة من صلى اذا دعا كالزكاة من زكى كتبنا بالواو

(٨ - (بيضاوى) - اول) الآية بالمعنى الحقيقى أما اذا كانت بمعنى الاداء على ما صرح به صاحب الكشف فلا يتوجه ما ذكر كما لا يخفى والحق ان معنى كلام الكشف ما ذكره بقوله فان قيل الخ وأما ثانيا فن جهة أنه اذا كان يقيمون بمعنى يؤدون الصلاة لم تكن الصلاة مفعولا مطلقا بل تابع تأديتها لأن مصدر الفعل المذكور وهو يقيمون هو التأدية لا الصلاة الا أن يقال ههنا مضاف مقدر رأى تأدية الصلاة وقال بعضهم ان الاقامة تستعمل بمعنى جعل الشئ قائما فى الخارج أى حاصل فيه فان القيام بمعنى الحصول فى الخارج شائع الاستعمال ومنه القيوم وهو الحاصل بنفسه المحصل غيره (قوله والاول أظهر لانه أشهر وإلى الحقيقة أقرب الخ) قد يقال كونه أشهر ظاهر وأما كونه أقرب من المعنى الثانى فلثبوت واسطة بينه وبين المعنى الحقيقى وهو الاتفاق لأن الاقامة حقيقة جعل الشئ قائما ثم استعمال بمعنى الاتفاق ثم جعل بمعنى المداومة كما مر فى كلام الشريف العلامة واما كونه أقرب من المعنى الثانى أو الثالث فلان المعنى الحقيقى للقيام بالشئ والاتصاف بدل على الاعتناء المستلزم لا مجرد استعمال الاقامة بمعنى صيرورة الشخص مجدا فى تحصيل شئ وأما كونه أقرب من المعنى الرابع فلان مضمونه ان الاقامة نقلت عن المعنى الحقيقى الذى محصله الاتصاف الى جعل الشئ مشتملا على القيام ثم جعل بمعنى أداء الصلاة لاشتغالها على القيام وفيما ذكرنا نظرا لثبوت الواسطة بين المعنى الاول الذى هو التسوية بين أجزاء المعانى وبين المعنى الحقيقى الذى هو جعل الشئ قائما كما ذكره الشريف العلامة الا أن يقال ان تقويم اجزاء الجسم معنى حقيقى للاقامة كما هو ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى وحينئذ انتفت الواسطة المذكورة والاولى أن يقال ان المراد من كونه أقرب كونه أنسب الى المعنى الحقيقى اذ بين تسوية الاركان وتمثيلها وبين جعل الشئ منتصبا المعنى الحقيقى الذى فيه نوع تسوية من المناسبة ما ليس بين واحد من المعانى الباقية وبين المعنى الحقيقى فتأمل فى هذا المقام فانه لا يخلو عن اشكال وإبهام (قوله ولذلك ذكر فى سياق المدح الخ) هذا لا يدل على ما ادعاه من أن جعل الاقامة على المعنى الاول أولى اذ يمكن أن تكون الاقامة فى قوله والمقيمين الصلاة بمعنى المواظبة والمداومة والساهون عن الصلاة على ما فسرهم ابن عباس هم المنافقون الذين

يترك الصلاة اذا غابوا عن الناس ويصلونها اذا حضروها وعلى هذا كان السهو بمعنى الترك فالمقابل له الإقامة بمعنى الدوام نعم اذا فسر السهو بمعنى ترك الخشوع في معرض الذم كان المناسب أن تكون الإقامة بمعنى التعديل المستلزم للخشوع ثم نقول لا يخفى أن الموجب للمدح هو المعنى الأول الذي هو التعديل والمعنى الثاني الذي هو المراعاة أو الأداء ما لم يقرن التعديل بهما لم يوجب المدح (قوله على لفظ المفخّم) بكسر الخاء من التفخيم وهو ههنا إمالة الالف الى مخرج الواو ولا ضد الإمالة بمعنى تركها ولا ضد الترقيق بمعنى اخراج اللام من أسفل اللسان كذا ذكره العلامة التفتازاني فيكون معنى قوله على لفظ المفخّم على لفظ من نخم اللام (قوله واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني الخ) يعني اشتهار لفظ الصلاة في المعنى الثاني وهو الأركان المخصوصة مع عدم اشتهاره في المعنى الأول وهو تحريك الصلوات لا يضر بان يكون المعنى الثاني منقولا عن الأول اذ كثير ما يكون المنقول اليه أشهر من المنقول عنه (قوله وانما سمي الداعي مصليا تشبيها بالراكع الساجد) يريد عليه أن الصلاة بمعنى الدعاء شائع في أشعار العرب قبل ورود الشرع ومعرفة الأركان المخصوصة للصلاة وأيضا لزم على ما ذكره صاحب الكشاف اشتقاق الفعل من غير الحدث وهو قليل فالأولى ما ذكره المصنف وهو جعل الصلاة في الأصل بمعنى الدعاء (قوله ألا ترى الخ) ما قاله المصنف عند التحرير دليلا على أن الحرام ليس برزق لكنه ما حرر حق التحرير وينبغي أن يقال ألا يرى أنه تعالى أسند الرزق ههنا الى نفسه والحرام لا يستأهل أن يضاف الى الله تعالى فإنه تعالى مدحهم بانهم ينفقون ولا مدح على انفاق الحرام (قوله وأصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم والتحريم على الانفاق) تكون الاسناد دالا على التعظيم ظاهر وأما (٥٨) كونه دالا على التحريم فغير ظاهر ولك أن تقول بل التحريم عايم انما يفهم

من المدح ويمكن توجيهه بان الرزق والانفاق مشتركان في انهما صرف الشيء الى الغير فاذا ظهر ان الرزق صفة كمال اذ كان منسوباً اليه تعالى كان الانفاق أيضا كذلك أي صفة كمال فتأمل (قوله والذم) أي جعلوا ذم المشركين (قوله واختصاص

على لفظ المفخّم وانما سمي الفعل المخصوص بها الاشتماله على الدعاء وقيل أصل صلى حرك الصلوات لان المعنى يفعل في ركوعه وسجوده واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني مع عدم اشتهاره في الأول لا يقدح في نقله عنه وانما سمي الداعي مصليا تشبيها به في تخشعه بالراكع الساجد (ومما رزقناهم ينفقون) الرزق في اللغة الحظ قال تعالى وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون والعرف خصه بتخصيص الشيء بالحيوان للانتفاع به وتمسك به منه وأما المعتزلة لما استحالوا على الله تعالى ان يمكن من الحرام لانه منعه من الانتفاع به وأمر بالزجر عنه قالوا الحرام ليس برزق ألا ترى أنه تعالى أسند الرزق ههنا الى نفسه ايذا بانهم ينفقون الحلال المطلق فان انفاق الحرام لا يوجب المدح وذم المشركين على تحريم بعض ما رزقهم الله تعالى بقوله قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا وأصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم والتحريم على الانفاق والذم على التحريم ما لم يحرم واختصاص ما رزقناهم بالحلال للقرينة وتمسكوا بالشمول الرزق له بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث عمرو بن قرّة

ما رزقناهم بالحلال للقرينة) أي لقرينة المدح ويمكن أن يقال معناه بعض ما رزقناهم

لقد

ينفقون ويكون هذا البعض الرزق الحلال وقال الشريف العلامة والرزق في الأصل مصدر بمعنى اخراج حظ الى آخر ينتفع به وشاع استعماله في اعطاء الله تعالى الحيوان ما ينتفع به ويستعمل بمعنى الرزق فتارة يراد به ما أعطى الله غيره ومكنه من التصرف فيه وبهذا المعنى يمكن أن ينفق بعضه أو كله وأخرى يراد به ما هو لقوامه وبقائه خاصة فلا يتصور فيه انفاق قال صاحب الحواشي فان قلت المراد من الرزق أهو العبد أو الحظ المذكور قلت بل هو الحظ المذكور كما صرح به المحشي العلامة وتحقيق ذلك انه اذا لم يعتبر في المصدر أن يكون متعلقه أمرا مخصوصا كالضرب كانت الذات المعبرة في الصفة المشتقة منه مبهما معلوما بتعلق ذلك الحدث لا بوجه آخر كالضارب والمضروب فان معناه ما على ما ذهب اليه النحاة ماله الضرب وما عليه الضرب واذا اعتبر فيه أن يكون متعلقه أمرا مخصوصا سواء كان ذلك الامر فاعلا للمصدر كالصرم الذي هو قطع السيف والفيض الذي هو كثرة الماء أو مفعولا كالسيف الذي هو هراق الدم والرزق الذي هو اخراج الحظ كانت الذات المعبرة في الصفة المشتقة منه هو هذا الامر المخصوص معلوما بتعلق ذلك الحدث به فاعلا لها ان كان مفعولا له فمعنى الصارم والفياض السيف القاطع والماء الكثير ومعنى المفعول والرزق الدم المهرق والحظ المخرج أقول لو سلم ما ذكره على اطلاقه من أنه اذا اعتبر في المصدر أن يكون متعلقه أمرا مخصوصا كانت الذات المعبرة في الصفة المشتقة منه هو هذا الامر المخصوص الخ للزم أن

تكون الذات المعتمدة في الرزق هو الحظ فيكون معنى الرزق هو الحظ الذي تعلق به الاخراج وهو باطل ويمكن أن يقال مراده التفصيل بان يقال ان كان الامر المخصوص والمعتبر في المصدر الفاعل كان الذات المعتمد في اسم الفاعل هو ذلك الامر وان كان المفعول كان المعتمد في اسم المفعول هو ذلك الامر دون اسم الفاعل ثم انه قد عرف النجاة الصفة بما يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين وهذا التعريف يدل على أن كل صفة كذلك لا يستثنى منه شيء وأما تفسيرهم الصارم بالسيف القاطع وانقياض بالماء الكثير فلان معنى الصارم في الاصل الشيء الذي ثبت له الصرم الذي هو قطع السيف ولما كان الشيء المذكور لا يكون الا السيف اذ قطع السيف لا يثبت الا له قصر والمسافة وقالوا الصارم السيف الناطع فعبر به عن مآل المعنى وأيضا انقياض الشيء الذي له كثرة الماء نظر الى أصله فعبر عما يؤل اليه المعنى وقالوا هو الماء الكثير اختصارا واعلم أن لظاهر ان المرزوق هو الشخص الذي وصل اليه الرزق لانفس الحظ لانه اذا كان الرزق اخراج الحظ كان الرزق يخرج الحظ بكسر الراء والمرزوق يخرج الحظ بفتح الراء أي شيء يخرج حظه اليه واعلم انه قال الرضى الاقرب في رسم المفعول به أن يقال هو ما يصح أن يعبر عنه باسم مفعول غير مقيده مصوغ عن عامله ثم قال وباب أعطيت زيد ادر هما وكسوت زيدا جبة متعد الى مفعولين حقيقة لكن أولهما مفعول هذا الفعل الظاهر أي زيد في قولك كسوت زيدا جبة وأعطيت زيدا جبة مكسو ومعطى وثانيهما مفعول مطاوع هذا الفعل اذا جبة مكساة ومعطاة أي مأخوذة انتهى كلامه وعلى قياس ما ذكره يكون المرزوق في مثل رزق الله زيدا ما لا هو زيد ويكون (٥٩) المال مفعول لا فعل مستفاد من الكلام

كأن المفعول الثاني
لاعطيت كذلك فتأمل
(قوله لقول الله تعالى
وما من دابة في الارض
الح) لهم أن يقولوا لا يلزم
بما ذكر أن يكون الحرام
رزقنا نعم يلزم من الآية ان
لا يكون في العالم شخص
مغتذيا بالحرام طول عمره
والجزم بوجوده غير محقق
نعم لو ثبت وجود شخص
كذلك ثبت ما ذكره

لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله وبانه لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذى به طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وانفق الشيء وأنفقه اخوان ولو استقرت الالفاظ وجدت كل ما فاؤه نون وعينه فاء والاعلى معنى الذهاب والخروج والظاهر من هذا الانفاق صرف المال في سبيل الخير من الفرض والنفل ومن فسر به بالزكاة ذكر أفضل أنواعه والاصل فيه أو خصصه بها لاقتراحه بما هو شقيقها وتقديم المفعول للاهتمام به وللمحافظة على رؤس الآي وادخال من التبعية عليه لمنع المكلف عن الاسراف المنهى عنه ويحتمل ان يراد به الانفاق من جميع المعاون التي آتاها الله من النعم الظاهرة والباطنة ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام ان علما لا يقال به ككثرة لا ينفق منه واليه ذهب من قال وبما خصصناهم به من أنوار المعرفة يفيضون (والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك) هم مؤمنوا أهل الكتاب كعبد الله بن سلام رضى الله تعالى عنه واضرا به مع اوفون على الذين يؤمنون بالغيب داخلون معهم في جلة المتقين دخول اخمين تحت أعم اذا المراد بالوثك الذين آمنوا عن شرك وانكار و بهؤلاء مقابلوهم فكانت الآياتان تفصيلا للمتقين وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما

(قوله ذكر أفضل أنواعه والاصل فيه) كون الزكاة أفضل أنواع الانفاق لأن الافضية باعتبار كثرة النواب فان ثواب الفرض أكثر من ثواب النفل وأما كون الزكاة أصلا في الانفاق فباعتبار أن الزكاة من اصول الاسلام بخلاف سائر أنواع الانفاقات فانها من الفروع (قوله للاهتمام) قال صاحب الكشاف قدم مفعول الفعل دلالة على كونه اسما كانه قال ويخصون بعض المال الحلال بالتصدق به وقال الشريف العلامة أما كونه أهم فلقصد معنى الاختصاص مع رعاية الفاصلة لا يقال ادخال من التبعية يغنى عن التقديم للتخصيص فان انفاق البعض يتبادر منه عدم الشمول لانا نقول اذا لم يقدم يحتل الشمول على انه محتمل مرجوح فاذا قدم زال احتمال بالكلية يرشد الى ذلك الفرق بين قولك أنفق زيد بعض ماله وبعض ماله أنفق أقول فان قيل يفهم من كلامه أن المراد من الاهتمام الاهتمام بالتقديم لا الاهتمام بنفس المفعول لان التخصيص انما يستفاد من التقديم وظاهر كلام الكشاف أن المفعول قدم للاهتمام به أي بالمفعول قلنا جعل العلامة معنى كلام الكشاف انه قدم المفعول دلالة على كونه أي التقديم أهم (قوله ويؤيده قوله عليه السلام الح) لا يخفى أن الحديث دال على انه ينبغي أن يصل نفع العلم الى الغير بالتعليم وأما كون التعليم نفاقا فلا يظهر دلالة الحديث عليه وتوجيهه أن ايصال النفع بالتعليم لما كان شهابا لانفاق الحقيقي كان هذا مؤيدا لاحتمال ان يراد بالانفاق ما هو شامل للتعليم مجازا (قوله واليه ذهب من قال الح) لا يخفى أن مذهب هذا المذهب بحسب الظاهر ان المراد من الرزق أنوار المعرفة لا ما يعم جميع النعم الظاهرة والباطنة على ما فهم من كلام المصنف ويمكن أن يقال مراد المذهب المذكور انهم ينفقون على رزقناهم من أنوار المعرفة وغيرها لکنه

خصص الأنوار بالذكر لشرفها (قوله وكأنه قال هدى للمتقين عن الشرك الخ) جواب دخل مقدر وهو أن يقال الذين يؤمنون بما أنزل إليك الآية داخل في المتقين فكيف يعطف عليه فاجاب بان المراد بالمتقين المتقون عن الشرك فلا يدخل الذين آمنوا من أهل الكتاب فيهم وحينئذ نقائل أن يقول هم أيضا متقون عن الشرك والجواب ان الذي فهم من كلامه أن المراد من المتقين عن الشرك الذين كانوا مشركين ثم يتقون ولقائل ان يقول أهل الكتاب داخلون في المشركين لما سيجي في كلام المصنف في تفسير قوله تعالى ما كان ابراهيم يهوديا الى قوله وما كان من المشركين ان هذا تعرض بأنهم مشركون فتأمل (قوله ويحتمل أن يراد بهم الاولون الخ) قال الشريف العلامة رجح هذا الاحتمال على الاول بان الايمان بالقولين مشترك بين المؤمنين قاطبة فلا وجه لتخصيصه بمن آمن به من أهل الكتاب ولادلالة الافراد بالدكر في الآية على ان الايمان بكل منهما بطريق الاستقلال لا يرى الى قوله تعالى قولوا آمنا بالله وما أنزل اليه وما أنزل الى ابراهيم فقد أفرد فيه الكتب المنزلة من قبل ولم يقتض الايمان بكل منها على الانفراد وبان ما ذكره في تقديم بالآخرة وبناء يوقنون على هم انما يقع موقعه اذا علم المؤمنين والاوهم نفيه عن الطائفة الاولى وبان أهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما أنزل من قبل فان اليهود لم يؤمنوا بالانجيل واعترض صاحب الخواشي بان الايمان بالمزليين وان كان مشترك بين المؤمنين قاطبة لكن من آمن من أهل الكتاب قد آمن بالمنزل السابق مرتين مرة في ضمن الايمان بما أنزل على محمد ومرة قبل الايمان بما أنزل اليه وسائر المؤمنين قد آمن به مرة واحدة في ضمن الايمان بما أنزل على محمد ولا يخفى أن ظاهر قوله تعالى والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يدل على الايمان بالمنزل السابق مرتين كما هو حال من آمن من أهل الكتاب وما ذكره من ان قوله تعالى قولوا آمنا بالله لا يقتضي الايمان

(٦٠)

أوعلى المتقين وكأنه قال هدى للمتقين عن الشرك والذين آمنوا من أهل الملل ويحتمل ان يراد بهم الاولون باعيانهم ووسط العاطف كما وسط في قوله الى الملك القرم وابن الهمام * وليث الكتيبة في المزدحم وقوله يالطف ذنابة للحارث * صاحب فالغنام فالآيب على معنى انهم الجامعون بين الايمان بما يدركه العقل جلة والاتبان بما يصدق من العبادات البدنية والمالية وبين الايمان بما لا طريق اليه غير السمع وكرر الموصول تنبيها على تغاير القبيلين وتباين السبيلين أو طائفة منهم وهم مؤمنوا أهل الكتاب ذكرهم مخصصين عن الجلة كذا جبريل وميكائيل بعد الملائكة تعظيما لشأنهم وترغيبا لامثالهم والانزال نقل الشيء من الاعلى الى الاسفل وهو

يقولوا بالايمان بكل منهما أى بما أنزل عليهم وما أنزل على ابراهيم أيضا فلا يقتضي الايمان بكل منهما على الانفراد بل يقتضي بظاهره القول بالايمان بكل منهما أقول لوسلما ان قوله تعالى والذين يؤمنون بما أنزل اليك

وما أنزل من قبلك يدل على وجود الايمان بما أنزل من قبل مرتين فلا نسلم انه مختص بأهل الكتاب بل على كل مؤمن ان يؤمن بما أنزل من قبل مرة في ضمن الايمان بالقرآن ومرة بالايمان بما أنزل من قبل مستقلا لأن الايمان تصديق النبي عليه الصلاة والسلام فيما علم بحديثه بالضرورة اجالا ان علم اجالا وتفصيلا ان علم تفصيلا وبحديثه عليه السلام بكل ما أنزل من قبل حقا مما علم تفصيلا يجب التصديق به استقلا لا بمجرد التصديق بالقرآن فمن آمن بالقرآن فقد آمن اجالا بحقيقة الكتب المنزلة من قبل ثم اذا آمن بما أنزل من قبل كان مؤنابه على الانفراد وقد اعترض على قول الشريف العلامة وهو أن أهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما أنزل من قبل فان اليهود لم يؤمنوا بالانجيل بانه انما يرد لوحه ما في قوله وبما أنزل من قبل على الكتب السابقة على الاستغراق لكن يجوز حملها على الجنس ويمكن أن يجاب بان المدح انما هو بالايمان بجميع الكتب السابقة لا بالايمان ببعض وانكار البعض لان من أنكر البعض كان كافرا والكافر لا يستحق المدح بل يستحق الذم لكن قوله تعالى يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك في مقام المدح في الايمان بكل منهما واعلم ان هذا الوجه أولى الوجوه المذكورة أما كونه أولى من الوجهين المتقدمين فلانه على تقديرهما يكون المؤمنون الذين لم يتدنسوا بالشرك ولم يكونوا من أهل الكتاب خارجين عن القسمين المذكورين وأما عن الوجه الرابع فلانها في شرف أهل الكتاب على من سواهم (قوله ووسط العاطف الخ) قال الشريف العلامة عطف بعض الصفات على بعض كثير في الكلام بناء على تغاير المفهومات وان كانت متحدة في الذات ويكون بالوار وغيرها على ما يقصد بهما من معاني الحروف العاطفة والقرم السيد وأصله الفحل المكرم الذي لا يحمل عليه والهمام العظيم الهمة وهو من أسماء الملوك وليث الكتيبة أى الجيش ما ذل بمعنى الصفة والمزدحم موضع الازدحام وهو المعركة (قوله يالطف ذنابة) هو أبو الشاعر لان الشعر لابن ذنابة في جواب حارث بن نمم الشيباني أى يا حشرة أبى لأجل هذا الرجل فيما حصل له من المراد والاتصاف بهذه الصفات

والصالح الذي يصيح على العدو والقاء للترتيب في الاتصاف (قوله انما يلحق المعاني) أي الاعراض بتوسط الذوات الحاملة لها هذا فيدل على انه يمكن أن يكون لانزال الكتاب طريق آخر غير ما ذكره بقوله لعل الخ بان يستمر صوت نازل من أعلى الى أسفل مع حامله فتأمل ثم انه يمكن أن يكون نزوله بطريق آخر بان يخلق الله صوتا في جسم فيسمعه الملك فيسند الانزال الحاصل للملك الى الوحي المحمول له بطريق المجاز العقلي (قوله وانما عبر عنه بصيغة الماضي) قال الشريف العلامة ذكره للتعبير عن الماضي والمتروك بصيغة الماضي وجهين أحدهما تغليب ما وجد نزوله على ما لم يوجد وتحقيقه أن انزال جميع القرآن معنى واحد يشتمل على ما حققته صيغة الماضي وعلى ما حققته صيغة المستقبل فعبّر عنهما بصيغة الماضي ولم يعكس تغليب الموجود على ما لم يوجد فذلك من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل والثاني تشبيه مجموع المنزل وغير المنزل بشئ نزل في تحقق النزول لان بعضه نازل وبعضه منتظر سينزل قطعا فيصير انزال مجموعها مشبها بانزال ذلك الشئ الذي نزل فيستعار صيغة الماضي التي هي أنزل لانزال المجموع وقد اضمحل بما فصلناه ما يتوهم من لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز في كل واحد من الوجهين ولا يشبه عليك ان المجاز المرسل والاستعارة المذكورين متعلقان بصيغة أنزل وحدها بلا اعتبار لمادته أقول لا بد أن يقال في تمام كلامه ان معنى أنزل فيما أنزل اليك تحقق انزاله أي تحقق في علم الله تعالى أو في نفس الامر انزاله في زمان من الازمنة وهذا معنى مشترك بين المنزل بالفعل وبين ما هو بصدده ثم انه لا يخفى أن المجاز المرسل والاستعارة قسمان من المجاز اللغوي الذي هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له فان كان التجوز في مجرد صيغة أنزل بلا اعتبار للمادة كما ذكره لزم أن لا يكون مجازا مرسلا ولا استعارة لأن الصيغة كما صرح به شارح المطالع والشريف (٦١) العلامة في حاشية ذلك الشرح ليست

بمجموعة فلم تكن لفظا فكيف يجري المجاز المرسل والاستعارة فيه الا أن يكون المراد انهما شيهان بالاستعارة والمجاز المرسل باعتبار العلاقة واعتبار الطريق المذكور فيه دقة ومبالغة ويمكن أيضا أن يكون المراد بما أنزل اليك ما أنزل اليه حقيقة وهو بعض القرآن من غير نظر

انما يلحق المعاني بتوسط حقوقه الذوات الحاملة لها ولعل نزول الكتب الالهية على الرسل بان يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا أو بحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به فيبلغه الى الرسول والمراد بما أنزل اليك القرآن بأسره والشرعية عن آخرها وانما عبر عنه بلفظ الماضي وان كان بعضه مترقبا تغليباً للموجود على ما لم يوجد أو تنزيلا لالمنتظر منزلة الواقع ونظيره قوله تعالى اناسمعا كتابا أنزل من بعد موسى فان الجن لم يسمعوا جميعه ولم يمكن الكتاب كله منزلا حينئذ وبما أنزل من قبلك التوراة والانجيل وسائر الكتب السابقة والايمان بهما جلة فرض عين وبالأول دون الثاني تفصيلا من حيث انما تعبدون بتفاصيله فرض ولكن على الكفاية لان وجوبه على كل أحد يوجب الحرج وفساد المعاش (وبالآخرة هم يوقنون) أي يوقنون ايقانا زال معهما كانوا عليه من ان الجنة لا يدخلها الا من كان هودا أو نصارى وان النار لن تمسهم الا أياما معدودة واختلافهم في نعيم الجنة أهو من جنس نعيم الدنيا أو غيره وفي دوامه وانقطاعه وفي تقديم الصلة وبناء يوقنون على هم تعرّض لمن عداهم

الى ما سينزل وهذا معنى صحيح (قوله ولكن على الكفاية) أي لا بد في مسافة القصر من شخص يعلم ذلك ويحصل به الكفاية والا لكان كل من قدر على تعلمه ولم يتعلم انما (قوله أي يوقنون ايقانا الخ) غرضه ان حصر الايقان عليهم أي على أهل الكتاب ليس مطلقا بل المراد أن الايقان الخاص الذي هو ما ذكره من حصر (قوله وفي تقديم بالآخرة وبناء يوقنون على هم الخ) فان قيل تقديم بالآخرة يفهم انهم يوقنون بالآخرة لا بغيرها فلا يكون فيه تعرّض لغيرهم قلت مراده أن مجموع الامرين المذكورين يدل على ان الحصر اضافي أي هم لا غيرهم من اليهود يوقنون بالآخرة على ما هي عليه بعد ما اعتقدوها على النحو الذي زعم غيرهم من اليهود وليس غيرهم من اليهود كذلك فيكون تعرّض بمن سواهم من اليهود من وجهين أحدهما انهم لا يوقنون بالآخرة الحقيقية والثاني انهم يعتقدون الآخرة على خلافها وهذا استفاد من تقديم الظرف والاول من بناء الفعل على هم (قوله تعرّض بمن عداهم) يدل على ان الحصر ليس بالنسبة الى غيرهم مطلقا بل بالنسبة الى من عداهم من أهل الكتاب واعلم أن قوله تعالى وبالآخرة هم يوقنون يدل على حصر الايقان بالآخرة على مؤمنى أهل الكتاب على تقدير أن يكون المراد من الذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك أهل الكتاب فاما أن يكون الحصر باعتبار تفسير الايقان بالايقان الخاص المذكور فيكون الحصر بالنسبة الى من سواهم مطلقا فيكون حقيقة فيكون قوله من أهل الكتاب مستدركا بل موهما لخلاف الواقع واما أن يكون الحصر بالاضافة الى من سواهم من أهل الكتاب ويكون المراد من الايقان بالآخرة مطلقا لکن تفسيره الايقان بما ذكره فيدان القصر حقيقي لان تفسير المذكور مخصوص بمؤمنهم لا يوجد في غيرهم مطلقا ويمكن أن يقال ان قوله تعرّض يفيد ان الحصر الاضافي مقصود وان كان القصر الحقيقي حاصل ولا يخفى ان التعرّض بمن سواهم من

أهل الكتاب إنما يتجه إذا كان المراد من الذين يؤمنون بما أنزل اليك مؤمنى أهل الكتاب وأما إذا كان المراد مطلق المؤمنين كان
تعرضا بمن سواهم مطلقا (قوله وبان اعتقادهم الخ) هو المقصود من التعريض بأهل الكتاب فهو كما يقال أعجبنى زيد وعلمه
(قوله ولا العلوم الضرورية) فيه نظر فانهم عرفوا اليقين بالاعتقاد الجازم الثابت أى الذى لا يزول بتشكيك المشكك المطابق
للواقع وهذا شامل للضرورى بل هم قسموا العلم الى قسمين التصور واليقين ولا شك ان القضايا الضرورية علوم وإست بتصورات
فتكون داخلية فى اليقين نعم اليقين هو العلم المتيقن بالبعد عن الشك والشبهة وأما انه لا بد أن يكون بعده عنهما بالاستدلال فغير مسلم
بل قد يكون بسبب ضرورة. أمقل قال الشريف العلامة فى شرح المواقف ان المقدمات التى يقع فيها النظر على قسمين قطعية
تستعمل فى الأدلة القطعية وظنية تستعمل فى الأدلة الظنية فالقطعية أى اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشئ كذا مع مطابقته
للواقع واعتقاد أنه لا يمكن الا كذا ينقسم الى القطعية الضرورية وهى المبادئ الاول وهى سبع الاولى أدليات الى آخر ما قال فظهر
منه ان الضرورىات يتبينات وقال صاحب الكشف الايقان ايقان العلم بانتفاء الشك والشبهة عنه والمصنف غير عبارة
الكشف فوق فواقع وقال الشريف العلامة أراد صاحب الكشف ان العلم الذى من شأنه أن يتطرق اليه الشبهة والشك اذا
انتفيا عنه كان ايقانا ولذلك لا يوصف به العلم القديم ولا الضرورى فلا يقال تيقنت أن الكل أعظم من الجزء والذى يحصل مما ذكر
الفرق بين الايقان واليقين وبين اليقين اللهم الا أن يقال لليقين معنيان أحدهما ما ذكره المصنف والثانى ما ذكره فى شرح
المواقف وغيره من كتب المنطق والكلام واعترض عليه صاحب الحواشى بأن العلوم الضرورية قد يتطرق اليها الشبهة كاشتراك
الوجود معنى ولذلك يقع الخلاف فيه ويحتاج الى التنبيه فبعض العلم الضرورى يوصف بالايقان نعم لا يوصف شئ منها بالايقان على
تفسير المصنف حيث اعتبر كون ازالة (٦٣) الشبهة بالاستدلال أقول مراد الشريف العلامة من الضرورى

البدهى الأولى الذى
لا يتطرق اليه شبهة أصلا
يشعر بذلك تمثيله بقوله
الكل أعظم من الجزء
(قوله والآخرة تأنيث الآخر
الخ) قال العلامة التفتازانى
الآخر اسم فاعل من آخر

من أهل الكتاب وبان اعتقادهم فى أمر الآخرة غير مطابق ولا صادر عن ايقان واليقين اتقان العلم
بنفى الشك والشبهة عنه نظرا واستدلالا ولذلك لا يوصف به علم البارى تعالى ولا العلوم الضرورية
والآخرة تأنيث الآخر صفة الدار بدليل قوله تعالى تلك الدار الآخرة فغلبت كالدنيا وعن نافع انه خففها
بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام وقرئ يؤقنون بقاء الواو همزة لضم ما قبلها اجراء لها
مجرى المضمومة فى وجوه ووقفت ونظيره

لحب المؤقدان الى موسى * وجعدة اذا ضاء هما الوقود

بمعنى تأخر وان لم يستعمل كما ان الآخر بفتح الخاء أفعل التفضيل منه وهى صفة غالبية على تلك الدار كالدنيا (او
على هذه ولهذا قل ذكر الموصوف معهم مثل الدار الآخرة والدار الدنيا وقد يجريان مجرى الاسماء ويترك موصوفهما حتى كأنهما
ليس من قبيل الصفات قول يفهم من قوله ولهذا قل ذكر الموصوف معهما ان قلة ذكر الموصوف لاجل الغلبة ومن ظاهر قوله وقد
يجريان الخ ان عدم ذكره مطلقا لاجل كونها جارية مجرى الاسم لموضوعها وتوضيحه أنه قد يعتبر أنهما فى الأصل صفتان غلبتا
على موصوفيهما وهما الداران المذكوران وعندها هذا الاعتبار ترك ذكر الموصوفين وقد يدكر ان اكن على قلة وندور وقد
لا يعتبر كونهما صفتين فى الأصل بل يعتبرهما العقل كأنهما لم يكونا صفتين فى الأصل وعندها هذا الاعتبار لا يدكر الموصوفان
معهما أصلا فى صورة من الصور ويمكن أن يقال مراده من قوله الاخير ترك موصوفيهما لفظا وتقديرا وقال الشريف العلامة
الآخرة صفة غالبية على تلك الدار كالدنيا على هذه الدار ثم انهما مع كونهما من الصفات الغالبة قد جرى باسماء اذ قلما يدكر
موصوفيهما وفيه مخالفة للنقل الاول فليتأمل ثم انه يفهم من كلامهما ان كون الكلمة من الاوصاف الغالبة لا ينافى ذكر
الموصوف معها فى بعض الاحوال لكن قال الرضى معنى العلبة تخصيص اللفظ ببعض ما وضع فلا يخرج عن مطلق الوصف بل انما
يخرج عن الوصف العام أى لا يطلق على كل ما وضع له بل يخرج الوصف عن كونه وصفا أى يتبع الموصوف لفظا فلا يقال قيد ادهم
انتهى وظاهر هذا الكلام أنه لا يدكر الموصوف مع الصفة الغالبة أصلا وقال الشريف العلامة فى حاشية الرضى والسرى فى ذلك
ان خصوصية الموصوف صارت بالغلبة داخلية فى مفهوم الوصف مع ملاحظة انصافه بمفهوم المشتق منه فلا يصح اجراؤه على غيره
وهو ظاهر ولا عليه أيضا اذ يصير معنى مثل قيد ادهم قيد هو قيد فيه دعمة وهذا نص فى امتناع ذكر الموصوف مع الصفة الغالبة فانظر
الى اختلاف كلام العلامة فى الحاشيتين (قوله لخب المؤقدان الخ) قال العلامة التفتازانى أصله حبب بالضم أى صار محبوبا

فادغم بالاسكان أو بنقل الضمة وكلاهما راية واللام للقسم ولم يؤت بقدر جريه مجرى فعل المدح يصفهما بالكرم لان المراد الاضاءة بوقود نار القرى بقرينة المقام والاستعمال الشائع فيما بين العرب والوقود ههنا بالضم واما بالفتح فاسم لما يوقده وقال العلامة الطيبي البيت لجري ومؤسى وجعدة ابناه وهما عطفان لقوله المؤقدان روى سيدي بقلب الواو همزة في المؤقدان ومؤسى (قوله فاجيب بقوله الخ) هذا ظاهر اذا فصل الموصول الاول عن المتقين واما اذا فصل الموصول الثاني دون الاول فلا يناسب التوجيه الذي ذكره فحق الكلام أن يقال الجملة في محل الرفع ان جعل أحد الموصولين مفصولا عن المتقين واذا فصل الموصول الاول كان التدبر مابالمتقين خصوصا بذلك فاجيب بقوله الذين يؤمنون بالغيب الى آخر الآيات قال صاحب الكشف ان قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم في محل الرفع اذا كان الذين يؤمنون بالغيب مبتدأ والافلا محل لها وقال بعد ذلك فان قلت هل يجوز أن يجرى الموصول الاول على المتقين ويرفع الثاني بالابتداء وأولئك خبره قلت نعم على أن يجعل اختصاصهم بالهدى والفلاح تعريضا بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ولا يخفى ما بين الكلامين من التناقض وأجيب عنه بأن غرضه أولا ذكر الوجهين اللذين ذكرهما أهل المعاني وعولوا عليهما واما هذا الوجه وهو أن يفصل الموصول الثاني عن المتقين دون الاول فحكم بمجرد جواز له لكنه خال عن لطيفة الاستشاف وعدم لزوم فك أحد الموصولين عن الآخر وعلى هذا يمكن توجيه عبارة المصنف بأنه يجوز أولا أن يكون كل واحد من الموصولين مفصولا عن المتقين لكنه اقتصر آخر على أن يكون الذين يؤمنون بالغيب مفصولا ليكون الكلام مستأنفا ويتحقق عدم انفصال أحد الموصولين عن الآخر (قوله فكأنه نتيجة الاحكام الخ) ابراهه بعد ذكر الاستشاف يدل على أن الضمير راجع اليه وفيه نظر فان الاستشاف هو كون الجملة جوابا للسؤال فواجه جعل كون الجملة نتيجة الاحكام قسما للاستشاف جوابا للسؤال ويمكن أن يقال انه على التدبر الاول جواب سائل أيضا فكأنه (٦٣) قيل ما نتيجة الصفات السابقة وفائدتها

للموصوفين بها وعلى هذا كان معنى الكلام والافاستشاف اما يجعل أولئك على هدى الآية جوابا للسؤال عن نتيجة الاوصاف المذكورة وفائدتها

(أولئك على هدى من ربهم) الجملة في محل الرفع ان جعل أحد الموصولين مفصولا عن المتقين خبره فكأنه لما قيل هدى للمتقين قيل ما بالهم خصوصا بذلك فاجيب بقوله الذين يؤمنون بالغيب الى آخر الآيات والافاستشاف لا محل لها فكأنه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة أو جواب سائل قال مالموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى ونظيره أحسن الى زيد صديقك القديم حقيق بالاحسان فان اسم الإشارة ههنا كاعادة الموصوف بصفاته المذكورة

للموصوفين بها واما أن يكون جواب سائل قال مالموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى والاولى أن يقال ان المراد من كونها مستأنفة أن لا يكون لها محل من الاعراب وعلى هذا التدبر يحتمل أمرين أحدهما أن يكون جوابا للسؤال والآخر أن لا يكون كذلك (قوله ونظيره أحسن الى زيد الخ) فان زيدا في المثال المذكور ونظير المتقين وصديقك نظير الذين يؤمنون بالآيتين وصديقك القديم حقيق بالاحسان نظير أولئك على هدى من ربهم الآية فان قيل فعلى هذا كان الجواب مشتملا على ما لا يفيد لان السؤال عن سبب اختصاصهم بالهدى فالجواب بأن أولئك على هدى من ربهم غير مفيد قلت حاصل ما ذكر ان أولئك الموصوفون مختصون بالهدى والفلاح بسبب الصفات المذكورة التي أعطاها الله تعالى دون غيرهم وتوضيح المقام ان الانصاف بالصفات المذكورة مسبب عن كون الكتاب هدى لهم لان هدايتهم بسبب نزول القرآن لكن الانصاف بسبب اختصاص الهدى فاصل الهدى يحصل من الكتاب واختصاصه يحصل من الانصاف بالصفات المذكورة أي الايمان بالغيب وما يتلوه واعلم أنه ليس المراد من اختصاصهم بالهدى أن يكون الكتاب هدى لهم فقط دون غيرهم لانه هدى للناس كما مر ولكن المراد أنه له نوع اختصاص بهم ليس لغيرهم وهو اختصاصهم باعتبار الغاية وقدم (قوله فان اسم الإشارة الخ) قال الشريف العلامة وذلك ان أسماء الإشارة حقها أن يشار بها الى محسوس مشاهد أو الى ما نزل منزلته في تميزه وظهوره ولما كانت الصفات المجردة مميزة لهم جاعلة اياهم كأنهم حاضرون مشاهدون وضع أولئك موضع الضمير إشارة اليهم من حيث انهم موصوفون بها كأنه قيل أولئك المتميزون بتلك الصفات فيكون الكلام من ترتيب الحكم على الاوصاف المناسبة فيكون مفيد الالمية بخلاف الضمير فانه راجع الى الذات وليس فيه ملاحظة لاوصافها انتهى أقول لك أن تقول لم لا يجوز أن يكون الضمير الى الذين يؤمنون بالغيب الآية والذين يؤمنون بما أنزل اليك واذا كان راجعا الى أحدهما كان ملحوظا معه صلته فيكون ملاحظة للاوصاف والجواب أن المراد ههنا بيان حال المتقين لانهم الموصوفون والأمور المذكورة بعد اوصافها ولا يخفى أنه يمكن أن يكون راجعا الى الموصوف مع ملاحظة الصفات لكن ليس فيه أي في الضمير اشعار

باعتبار الصفات بخلاف اسم الإشارة فان فيه اشعاراً بذلك فتأمل (قوله وهو أبلغ من أن يستأنف باعادة الاسم وحده الخ) يحتمل أن يراد باعادة الاسم ما يعمر عادته بنفسه أو بطريق الاضمار وقوله لما فيه من بيان المقتضى وتلخيصه بيان الترجيح على الطريقين المذكورين اذ ليس فيهما بيان المقتضى ولا تلخيصه على ما ذكر (قوله ومعنى الاستعلاء في على هدى الخ) كذا في الكشف وحق العبارة أن يقال وكلمة على في على هدى استعارة تبعية باعتبار تمثيل تمسك المتقين بالهدى بحال من اعتلى الشيء وركبه في التمكن والاستقرار وقال الشريف العلامة يريد ان كلمة على هنا استعارة تبعية شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الركاب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء وانما قال معنى الاستعلاء دون معنى على لان الاستعارة في الحرف تقع أولاً في متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية والابتداء مثلاً ثم يسرى اليه بتبعيته كما حقق في موضعه ومن الناس من زعم ان الاستعارة في على تمثيلية لكون كل واحد من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدة أمور ورد عليه بان انتزاع كل من طرفيه من أمور متعددة يستلزم تركيبه من معان متعددة ومن البين ان متعلق معنى كلمة على وهو الاستعلاء معنى مفرد كالضرب ونظائره فلا يكون مشبهابه في تشبيه تركيب طرفاه وان ضم اليه معنى آخر وجعل المجموع مشبهالم يكن معنى الاستعلاء مشبهابه في هذا التشبيه فكيف يسرى التشبيه والاستعارة منه الى معنى الحرف والحاصل ان كون كلمة على استعارة تبعية يستلزم كون الاستعلاء مشبهابه وان تركيب الطرفين يستلزم أن لا يكون مشبهابه فلا يجتمعان وأجيب عنه بأن انتزاع كل من طرفيه من عدة أمور لا يوجب تركيبه بل يقتضي تعدداً في ما أخذه وهو مردود بأن المشبه مثلاً اذا كان منتزعا من أشياء متعددة فاما أن ينتزع من كل واحد منها وهو باطل فانه اذا أخذ كذلك من واحد منها كما أخذه (٦٤) مرة ثانية من واحد آخر لغوا بل تحصيلاً للحاصل واما أن ينتزع من كل واحد

منها بعض منه فيكون مركباً بالضرورة واما أن لا يكون لا هذا ولا ذاك وهو أيضاً باطل اذ لا معنى حينئذ لانتزاعه من تلك الأمور المتعددة وقال صاحب الحواشي بطلان القسم الثالث غير مسلم لاحتمال أن يكون لامرور

وهو أبلغ من أن يستأنف باعادة الاسم وحده لما فيه من بيان المقتضى وتلخيصه فان ترتب الحكم على الوصف ايدان بانه الموجب له ومعنى الاستعلاء في على هدى تمثيل تمسكهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشيء وركبه وقد صرح حوايه في قولهم امتطى الجهل وغوى واقتعد غارب الهوى وذلك انما يحصل باستفراغ الفكر وادامة النظر فيما نصب من الحجج والمواظبة على محاسبة النفس في العمل ونكر هدى للتعظيم فكأنه أريد به ضرب لا يبالغ كنهه ولا يقادر قدره ونظيره قول الهدى

فلا وأبي الطير المربة بالضحى * على خالد لقد وقعت على لحم

متعددة وصف واحد انتزعي من غير أن يكون لهذا الوصف بعض يكون كل بعض منها منتزعا من أمر من هذه واكد الأمور ويقال فيما نحن فيه تشبه الحالة البسيطة المأخوذة من تمسك المتقين بالهدى وتشبههم به وعدم تحوّلهم عنه وهي نسبتهم الى الهدى بالحالة البسيطة المأخوذة من استقرار الركاب على المركب وتشبههم به وعدم تحوّلهم عنه وهي استعلاؤه عليه فاستعير لها الحرف الموضوع للاستعلاء أقول فيه نظراً فان نسبتهم الى الهدى منتزع من كل واحد من الأمور الثلاثة المذكورة وهي تمسك المتقين بالهدى الخ فيكون من القسم الأول لا من الثالث وكذا الاستعلاء منتزع من كل واحد من الأمور الثلاثة الأخيرة (قوله امتطى الجهل وغوى) الغرض من ايراد هذا المثال ازالة استبعاد تشبيه تمسكهم من الهدى بحال من اعتلى الشيء وركبه فانهم شبهوا التمكن من الجهل في قولهم امتطى الجهل بالحالة المذكورة فان جعل بمنزلة قولك ركب الجهل كان استعارة بالكناية لانه شبه الجهل بالاطمية في النفس ولم يصرح بشئ من أركان سوى المشبه وان جعل بمنزلة قولك اتخذ الجهل مطية كان تشبيهاً لانه بمنزلة جعل الجهل كالركب وأياماً كان فتشبيهه الجهل بالاطمية وكذا تشبيه تمسك الجاهل بالجهل وتمكنه منه بالاستعلاء ب على المركوب مقصود وهو المراد بكونه مصرحاً (قوله لا يقادر قدره) أي لا يطلب مساواة قدره والغرض انه بالغ في السكّال الى الرتبة القصوى (قوله على لحم) أي على لحم أي لحم الاستشهاد في تنكير اللحم للتعظيم ويدل عليه ان خالد المذكور رفيع الشأن على القدر وانه أقسم به وأبو الطير اما ان يريد به خالد وهو الاظهر لوقوعها عليه واما ان يريد بذلك النوع من الطير لانه لما استعظمها بوقوعها على خالد استعظم اباها لانه أصلها وأقسم به أو الطير نفسها والاب مقحم ولا زائدة في ابتداء القسم كما في لأقسم واقعد وقعت على لحم جواب القسم أولاد للكلام السابق أي ليس الامر كما زعمت وحق أبي الطير فكان جواب القسم مادات عليه كلمة لا وكان لوقوع قسم آخر أي

والله لقد وقعت على لحم والخطاب للطير على طريقة الالتفات والمربة الواقعة اللازمة من آرب بالمكان اذا قام به ولزمه (قوله وقد
أدغمت النون في الراء بغنة و بغير غنة) قال العلامة التفتازاني اما بحسب العربية والأمر كذلك واما بحسب الرواية عن القراء ففي
بعض الكتب كما ذكره المصنف وفي كثير منها ان لا غنة مع الراء واللام (قوله من الاثرين) الاثرة بفتح الهمزة وفتح الشاء
المثلثة والمراد من الاثرين الاثر بالهـدى والاثر بالفلاح ومحصل ما ذكره ان نكر يرأولئك للتنبيه على ان اتصافهم بالتقوى
والايمان بالغيب وسائر ما ذكر كما انه يقتضى الاثر بالهـدى يقتضى الاثر بالفلاح وانه أى التكرير أفاد اختصاصهم بكل واحد منهما
على حدة فيكون كل منهما مميزاتهم عما عداهم ولولا ذلك لم ينفك اختصاصهم بالمجموع فيكون هو المميز لا كل واحد ومعنى قوله
يقتضى كل واحد من الاثرين انه يقتضى استئثار كل أى الانفراد بكل منهما فيكون قوله وان كلا منهما الخ عطف تفسيرى لقوله
ان اتصافهم الخ (قوله فان التسجيل بالغفلة والتشبيه بالبهائم شئ واحد) لان المراد من التشبيه بالبهائم انهما كهم في الغفلة (قوله
وهم فصل الخ) قال العلامة التفتازاني ذكر اضمير الفصل ثلاث فوائد الاولى الدلالة على ان ما بعده خبر لانعت لانه انما يتوسط
بين المبتدا والخبر لابين الموصوف والصفة وبهذا الاعتبار سمي ضمير الفصل الثانى تأكيذا للحكم لمافيه من زيادة الربط حتى
قال الحكيم أبو نصر الفارابى ان قولنا زيد هو العادل زيد أنست كد عاد است وما قيل من انه لتأكيذا للمسند اليه لانه بمنزلة زيد
نفسه العادل ليس بشئ الثالثة افادة قصر المسند على المسند اليه (٦٥) بشهادة الاستعمال مثل ان الله هو الرزاق كنت

أنت الرقيب عليهم ونحو
ذلك وهذا انما يتم اذا
ثبت القصر في مثل كان
زيد هو أفضل من عمرو
مما الخبر فيه نكرة والا
فتعريف الخبر بلام الجنس
يفيد قصره على المبتدا
وان لم يكن هناك ضمير
فصل مثل زيد الامير وعمرو
الشجاع وتعريف المبتدا
بلام الجنس يفيد قصره
على الخبر وان كان مع
ضمير الفصل كقولك

وأكد تعظيمه بان الله تعالى مانحه والموفق له وقد أدغمت النون في الراء بغنة و بغير غنة (وأولئك
هم المفلحون) كر فيه اسم الإشارة تنبيها على ان اتصافهم بتلك الصفات يقتضى كل واحدة من
الاثرين وان كلا منهما كاف في تمييزهم بها عن غيرهم ووسط العطف لاختلاف مفهوم الجملتين
ههنا بخلاف قوله أولئك كالانعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون فان التسجيل بالغفلة والتشبيه
بالبهائم شئ واحد فكانت الجملة الثانية مقررة للاولى فلا تناسب العطف وهم فصل يفصل الخبر عن
الصفة ويؤكد النسبة ويفيد اختصاص المسند بالمسند اليه أو مبدءا والمفلحون خبره والجملة خبر
أولئك والمفلح بالخاء والجيم الفائز بالمطلوب كأنه الذى انفتحت له وجوه الظفر وهذا التركيب
وما يشاركه في الفاء والعين نحو فاق وفلذ وفلى يدل على الشق والفتح وتعريف المفلحين للدلالة
على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون في الآخرة أو الإشارة الى ما يعرفه كل احد من
حقيقة المفلحين وخصوصياتهم ﴿تنبيه﴾ تأمل كيف نبه سبحانه وتعالى على اختصاص
المتقين بنيل ما لا يناله كل احد من وجوه شتى بناء الكلام على اسم الإشارة للتعليل مع الإيجاز
وتكريره وتعريف الخبر وتوسيط الفصل لظهور قدرهم والترغيب في اقتفاء أثرهم وقد نشبت

(٩ - (بيضاوى) - اول)
الكرم هو التقوى والحسب هو المال أى لا كرم الا التقوى ولا حسب
الا المال وقال صاحب الحواشى فيه نظر اذا سلم تميم الاستدلال المذكور بثبوت القصر في مثل كان زيد هو أفضل من عمرو بل يتم
بثبوت القصر في المثالين المذكورين على تقدير ان يكون اللام في الرزاق والرقيب للعهد الخارجى دون الجنس فان التعريف بلام
الجنس يفيد القصر كما اعترف به في قوله والافتعريف بالخبر بلام الجنس يفيد قصره على المبتدا لا تعريفه بلام العهد الخارجى
أقول حاصل ما ذكره العلامة التفتازاني انه لا يثبت كون ضمير الفصل مفيدا لحصر الخبر على المبتدا الا اذا أفاد القصر في مثل كان
زيد هو أفضل من عمرو ومما الخبر فيه نكرة ومحصل ما ذكره المعترض انه اذا جعل اللام في الرزاق والرقيب مثالا للعهد
الخارجى وأفاد الحصر ثبت كون ضمير الفصل للحصر وهذا لا يضر العلامة بل لا يفيد غرض المعترض وهو افادة ضمير الفصل
القصر على التقدير المذكور واذا على تقدير ان يكون الخبر محلى بلام العهد كان الخبر وهو الفرد المعهود مقصورا على زيد سواء كان
ضمير الفصل أولا وزيد المنطلق اذا كان اللام للعهد يفيد حصول المنطلق المعهود على زيد فلا يلزم من ثبوت حصر الخبر على المبتدا
في زيد هو المنطلق اذا كان اللام للعهد ان يكون ضمير الفصل للحصر واما اذا كان الخبر نكرة مثل كان زيد هو أفضل من
عمرو وفهم الحصر لم يكن الا باعتبار الضمير اذ ليس شئ يوجب حصر الخبر وهو جنس الافضل في المثال المذكور على زيد الا ضمير
الفصل (قوله وتعريف المفلحين الى قوله وخصه صياتهم) يعنى ان التعريف للعهد الخارجى أو الحقيقة والجنس وليس للفظ

خصوصياتهم وجه ظاهر فان اللام اشارة الى ان حقيقة مدخولها معرفة واما خصوصيات المفاجين فان اراد اشخاصهم أو شخصاتهم فذلك غير معلوم لكل أحد وان اراد بها معنى آخر فهو غير ظاهر وعبرة الكشف ليس فيها تعرض للخصوصيات الا ان يقال المراد من الخصوصيات التعدد وانصافهم بالصفات الكاملة والاولى اسقاطها (قوله الكاملون في الفلاح) لك ان نقول كمال الفلاح لمن لم يتدنس بالاثم وهو لا يفهم من الآيات السابقة اذا الايمان وغيره مما ذكر لا ينافي الاثم فان قيل التقوى تدل على عدم الاثم لان التقوى هي التجنب عن كل ما يؤثم قلنا يفهم من كلامه سابقا انه يمكن حل المتقين على المتقين من الشرك كما قال بعد تفصيل مراتب التقوى التي احداها التبرؤ عن الشرك قد فسر قوله تعالى هدى للمتقين على الوجه الثلاثة الا ان يقال انه ناقل لكلام الغير ولم ير به ويمكن ان يقال والله أعلم ان المراد كمال الفلاح اذالم يأتوا بما يوجب العقاب على ما علم من النصوص الأخرى ولم يذكر ههنا للاهتمام بمدح الصفات المذكورة أو للإيماء الى ان من انصف بالصفات المذكورة لم يفعل ما يستحق به العقاب فهو يدعى على أن من انصف بالصفات المذكورة لا يفعل ما ذكر فتأمل (قوله لتباينهما في الغرض) قال الشريف العلامة لا يقال هما سوقتان لبيان حال الكتاب وانه هدى لطائفة وليس هدى لاضدادهم فهم على حد يحسن العطف بينهما لا نقول قد عرفت ان الثانية قد سقت لبيان اصرار الكفار وان وجود الكتاب وعدمه (٦٦) سواء عليهم واما كونه بحيث لا يجديهم هدى ففهوم تبعه لا قصدا ولو كان مقصودا لم يحسن

العطف لان الانتفاع به صفة كمال يؤيده ما سبق من تفخيم شأنه واعلاء مكانه بخلاف عدم الانتفاع أقول بوضيحه ان المقصود من قوله تعالى ان الذين كفروا بيان حال الكفار وما سبق بيان حال الكتاب ولئن سلمنا ان المقصود من الذين كفروا حال الكتاب لم يحسن العطف أيضا لان الغرض الاصل من الاول تعظيم الكتاب ولا يفيد الثاني فان قلت

به الوعيدية في خلود الفساق من أهل القبلة في العذاب ورد بان المراد بالمفلحين الكاملون في الفلاح ويلزمه عدم كمال الفلاح لمن ليس على صفتهم لعدم الفلاح له رأسا (ان الذين كفروا) لما ذكر خاصة عباده وخلاصة أوليائه بصفاتهم التي أهلتهم للهدى والفلاح عقبتهم باضدادهم العتاة المردة الذين لا ينفع فيهم الهدى ولا تغني عنهم الآيات والنذر ولم يعطف قصتهم على قصة المؤمنين كما عطف في قوله تعالى ان الابرار افي نعيم وان الفجار افي عذاب لتباينهما في الغرض فان الاولى سقت لذكر الكتاب وبيان شأنه والأخرى مسوقة لشرح تمردهم وانهما كهم في الضلال وان من الحروف التي تشابه الفعل في عدد الحروف والبناء على الفتح ولزوم الاسماء واعطاء معانيه والمتعدي خاصة في دخولها على اسمين ولذلك أعملت عمله الفرعي وهو نصب الجزء الاول ورفع الثاني ايذا باناه فرع في العمل دخيل فيه وقال الكوفيون الخبر قبل دخولها كان مرفوعا بالخبرية وهي بعد باقية مقتضية للرفع قضية للاستصحاب فلا يرفع الحرف وأجيب بان اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد لتخلفه عنها في خبر كان وقد زال بدخولها فتعين اعمال الحرف وفائدتها تأكيد النسبة وتحقيقها ولذلك يتلقى بها القسم ويصدر بها الأجوبة وتذكر في معرض الشك مثل قوله تعالى ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكرا انا مكناله

يظهر مما ذكر انه لا بد في الجملتين المعطوف احدهما على الأخرى اتحاد الغرض الاصل بينهما في حينئذ يشكل بنحو قوله تعالى ان الابرار افي نعيم وان الفجار افي عذاب لتباين الغرض الاصل منهما لان الغرض الاصل من الجملة الاولى اظهار رفعة درجة المؤمنين وفوزهم بالنعيم المقيم والغرض من الثانية تبين خسارة الكافرين وسوء حالهم بالحس في دركات الجحيم فالجواب انه لا يجب الاتحاد لكن يجب عدم تباين الغرضين وان المراد من تباين الغرضين ان لامناسبة بينهما تناسبا معتدابه وليس بين قوله تعالى ان الذين كفروا وبين ما سبق ذلك التناسب اذ الغرض الاصل من الجملة السابقة تعظيم الكتاب ولا يجعل من الثانية ذلك الغرض بل الغرض منها سوء حال الكفار وليس بينهما مناسبة يعتد بها تصحح العطف وان كانت المناسبة بين الآي حاصلة من وجه آخر يوجب انقطاعها كما قال صاحب المفتاح وهذا كما تكون في حديث فيقع في خاطرك بغتة حديث آخر بينهما جامع لكنه غير ملتفت اليه لبعده مقامك عنه ويدعوك الى ذكره داع فتورده مفصولا بخلاف قوله ان الابرار افي نعيم وان الفجار افي عذاب فان بين الغرضين وهو الفوز بالجنة والدخول في النار تضادا وهو من المناسبات المعتبرة كما قال أهل العربية الجامع بين الشينين قد يكون تضادهما كالسواد والبياض أو شبه تضاد كالسما والارض (قوله لتخلفه عنها في خبر كان وقد زال بدخولها فتعين اعمال الحرف) ولك ان تقول لعل التخلف المذكور لان الرفع مشروط بالتجرد بل لان الفعل عامل قوي في عمله واما الحرف فلما كان ضعيف العمل يجوز ان يكون الخبر باقيا على حاله لا يعمل فيه الحرف

قضية للاستصحاب واستدل الرضى على مذهب البصريين بان اقتضاء الحروف للجزأى على سواء والاولى ان يعمل فيها ولا سيما مع مشابهة قوية بالفعل المتعدى وفيه ان الحروف المذكورة أقوى صلاحية للعمل بالنسبة الى أسمائها لانصاطها بها ثم استدل على نصب الاسم ورفع الخبر بان معناها يشبه معنى الفعل من وجه وكذا لفظها لفظه والم مشابهة قوية كما يجىء في بابها فاعطيت عمل الفعل في حال قوته وهو اذا تصرف في معموله بتقديم النصب على الرفع وهذا بظاهره مخالف ما ذكره المصنف من ان نصب الاسم ورفع الخبر ايدان بانه فرع في العمل دخيل فيه لان ما ذكره الرضى يدل على قوة ان في العمل لقوة شبهها بالفعل وعملها عمل الفعل عملاقويا وكلام المصنف يدل على ضعف عمله وكونه دخيلا فيه ثم ان قوة المشابهة لا توجب ان تعمل عمل الفعل حال قوته فليتأمل (قوله والمراد به ناس باعيانهم - م الخ) المصرون على الكفر فانهم أعلام مشهورون بالكفر فهم - م معهم ودون يحمل عليهم اللفظ اشهرتهم واستقرارهم في الخواطر (قوله وقال موسى الخ) عبارته تفيد انه من أمثلة الشك لكن المناسب ان يجعل هذا مثال الانكار لان فرعون كان منكر للنسبة موسى (قوله متناول من صمم على الكفر وغيرهم الخ) أى يكون اللفظ بظاهره متناولا كل فرد لانه للجنس وهو متناول بظاهره جميع الافراد لان التخصيص ببعض ترجيح لا بدله من مرجح خارج وهو ههنا الخبر عنهم بالاصرار واستواء الانذار وعدمه (قوله انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به) فيه نظر اذ يلزم ان من لم يصدق بشئ مما علم مجيء الرسول به بالضرورة ولم ينكره بل كان شاكاً لم يكن مؤمناً ولا كافراً ثبت حالة بين الحالتين وليس كذلك قال صاحب المواقف الكفر خلاف الايمان فهو عندنا (٩٧) عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه

به ضرورة وقال صاحب المقاصد الكفر عدم الايمان عما من شأنه وهذا معنى عدم تصديق النبي عليه الصلاة والسلام في بعض ما علم مجيئه بالضرورة والظاهر ان كلام هذا اعم من تكذيبه عليه الصلاة والسلام في شئ مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام

في الارض وقال موسى يفرعون انى رسول من رب العالمين قال المبرد قولك عبد الله قائم اخبار عن قيامه وان عبد الله قائم جواب سائل عن قيامه وان عبد الله لقائم جواب منكر لقيامه وتعريف الموصول اما للعهد والمراد به ناس باعيانهم كابي لهب وأبي جهل والوليد بن المغيرة وأخبار اليهود والجنس متناولا من صمم على الكفر وغيرهم فخص منهم غير المصرين بما أسند اليه والكفر افة ستر النعمة وأصله الكفر بالفتح وهو الستر ومنه قيل للزارع ولليل كافر ولكام النمرة كافر وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به وانما عدلبس الغيار وشد الزار ونحوهما كفر لانها تدل على التكذيب فان من صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا يجترئ عليها ظاهراً لانها كفر في أنفسها واحتجت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الماضي على حدوثه لاستدعائه سابقة الخبر عنه وأجيب بانه مقتضى التعلق وحدوثه لا يستلزم حدوث الكلام كما في

الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب فظهر مما قلنا ان تعريف الكفر ليس ما ذكره المصنف بل عدم التصديق على النحو المذكور (قوله وأجيب عنه بانه مقتضى التعلق وحدوثه لا يستلزم حدوث الكلام) أى استدعاء سابقة الخبر عنه مقتضى التعلق أى تعلق المعنى النفسى بالشئ المخبر عنه يقتضى السابقة أى سبق المخبر عنه فيكون التعلق حادثاً وحدث التعلق لا يستلزم حدوث الكلام الذى هو المعنى * اعلم ان أقوى شبه المعتزلة على حدوث الكلام وجهان أحدهما الاخبار عن الاشياء بصيغة الماضي والثانى صيغ الامر والنهى اما الاول فلان الاخبار عن الاشياء بصيغة الماضي كما أرسلنا نوحاً يدل على تقدم وقوع مخبر عنه على الحكم والاخبار عنه بالزمان وهذا يدل على حدوث الكلام اذ الشئ المتأخر عن آخر بالزمان حادث وأجاب عنه الامام الغزالي في قواعد العقائد باننا نقول يقوم بذات الله تعالى عن ارسال نوح معنى العبارة عنه قبل ارساله انا نرسله وبعد ارساله انا أرسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القائم بذاته لا يختلف فان حقيقة انه خبر متعلق بمخبر ذلك المخبر وهو ارسال نوح في الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الاحوال أقول هذا يدل على ان الكلام القديم ليس معنى انا أرسلنا بعينه بل القديم اثبات ارسال نوح في زمان مخصوص وهذا لا يتغير في ذاته وانما المتغير صفات ذلك الزمان فقد كان مستقبلاً قبل وقوعه وبعد وقوعه صار ماضياً لكن معنى انا أرسلنا هو اثبات ارساله في الزمان الماضى وكونه في الزمان الماضى أمر حادث اذ لم يتصف به ثم اتصف وعلم من كلام الامام الغزالي ان هذا القدر لا يقدح في كون الكلام النفسى قديماً واما الثانى فهو ان الطاب من المعدوم محال فلا بد ان يكون الطلب طلباً من الموجود فلا يكون في الازل طلب من المكلفين فتكون معانى الاوامر والنواهي حادثة بحدوث المأمورين وأجاب عنه في قواعد العقائد بانه ليس من شرط الامر ان يكون المأمور موجوداً ولكن يجوز ان يقوم الطلب بذاته قبل وجود

المأمور فإذا وجد المأمور كان مأمورا بذلك الطلب بعينه من غير تجديد طلب واقتضاء آخر فكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم على تقدير وجوده فله ان يقدر في نفسه ان يقول اولده اطلب العلم وكذا قاله صاحب المواقف واعترض عليه الشريف العلامة بان ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب ونخيله وهو ممكن وليس بسفه اما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال انتهى فعلى هذا يكون معنى القديم ليس نفس الطلب بل شيء يتفرع عليه الطلب كما قال الغزالي في انا أرسلنا ان المعنى القديم هو مجرد اثبات ارسال نوح واما المضي فامر حادث وههنا ابحاث يطول الكلام بذكرها واذا تقرروا قلنا يظهر لك ان قول المصنف انه مقتضى التعلق وحده ليس له وجه ظاهر وغاية العناية ان يحمل على ما قاله الغزالي (قوله نعت به كناية بالصادر) قال الشريف العلامة كما تجري المصادر على ما اتصف بها كذلك سواء تجري على ما اتصف بالاستواء أى يجعل وصفه معنويا اما نعتا نحويا كما في كلمة سواء وأربعة أيام سواء بالجر والمشهور هو النصب واما غيره كما في هذه الآية فان سواء ههنا في موضع مستويا ما خبر عما قبله ومسند الى ما بعده كما يسند الفعل الى فاعله فيجب حينئذ توحيد ما خبر عما بعده فيكون ترك تثنيته بجهة المصدرية كانه نبت على ذلك حيث قال اولامستوع عليهم وثانيا سواء عليهم واختار بعضهم الوجه الثاني لانه اسم غير صفة فالاصل فيه ان لا يعمل وأيضا المقصود من الوصف بالمصادر المبالغة في شأن محلها كأنها صارت عين ما قامت به فعنى قولنا زيد عدل انه عين العدل كانه تجسم منه فاذا أولت بمعنى اسم الفاعل كسواء متلاقات ذلك المقصود وكذلك اذا جلت على حذف المضاف أقول فيه نظرا ما أولا فلان لفظ سواء ههنا لا بد ان يكون مؤولا بالفاعل مثلا كما قال سواء ههنا (٦٨) في موضع مستولان سواء اذا كان محولا على معناه الحقيقي لا يكون جملة

على الذين صحيحا فيكون كاذبا والقرآن مبرؤ عنه واما ثانيا فلانا لا نسلم انه لو كان مؤولا باسم الفاعل تفوت المبالغة اذ المبالغة تحصل بمجرد جمل المصدر عليه بحسب الظاهر وان كان مؤولا باسم الفاعل لانه أوهم انه عين العدل العلم (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم) خبران وسواء اسم بمعنى الاستواء نعت به كناية بالمصادر قال الله تعالى تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم رفع بانه خبران وما بعده مرتفع به على الفاعلية كأنه قيل ان الذين كفروا مستوع عليهم انذارك وعدمه أو بانه خبر لما بعده بمعنى انذارك وعدمه بيان عليهم والفعل انما يمتنع الاخبار عنه اذا أريد به تمام ما وضع له اما الواطأق وأريد به اللفظ أو مطلق الحدث المدلول عليه ضمنا على الانساع فهو كالاسم في الاضافة والاسناد اليه كقوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا وقوله يوم ينفع الصادقين صدقهم وقولهم * تسمع بالمعيدي خير من ان تراه * وانما عدل ههنا عن المصدر الى الفعل لما فيه من ايهام التجدد وحسن دخول الهمزة وأم عليه لتقرير معنى الاستواء وتأكيده فاهما جردتا عن معنى

وهذا يكفي في المبالغة كما لا يخفى على الفطن (قوله اذا أريد تمام ما وضع له) لان لفظ الاستفهام الفعل موضوع لحدث مقترن بالزمان منسوب الى الفاعل فلا يصح جعله محكوما عليه أصلا وأيضا المحكوم عليه يجب ان يكون مستقلا بالملاحظة والنسبة الحاصلة في الفعل لا تكون كذلك بل تكون آلة للملاحظة شبيهة بالفعل المشتمل عليها أيضا لا يكون محكوما عليه وكذا لا يكون محكوما به للعلة المذكورة بل كونه محكوما به باعتبار جزئه الذي هو المصدر قال الشريف العلامة في بعض كتبه ان الفعل التام كضرب مثلا مشتمل على حدث كالضرب وعلى نسبة مخصوصة بينه وبين فاعله وتلك النسبة ملحوظة بينهما على انها آلة للملاحظة فلهما على قياس معنى الحرف وهذا المجموع أعني الحدث والنسبة الملحوظة بذلك الاعتبار غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح ان يحكم عليه بشيء ولا ان يحكم به نعم جزؤه أعني الحدث وحده مأخوذ في مفهوم الفعل على أنه مسند الى شيء آخر فصار الفعل باعتبار جزئه محكوما به واما باعتبار مجموع معناه فلا يكون محكوما عليه ولا به أصلا (قوله لما فيه من ايهام التجدد) وانما قال من ايهام التجدد لان قولهم ان الفعل انما يدل على التجدد بواسطة دلالة على الزمان فهو يدل عليه اذا استعمل في معناه واما اذا كان الفعل مستعملا بمعنى المصدر فلا ويمكن ان يقال ان الجملة الاستفهامية طلبية وكون الطلبية فعلية أولى وهذا وان كان ليس جملة طلبية وليس الاستفهام على حقيقته لكن رعاية ما هو الاصل أولى (قوله وحسن دخول الهمزة عليه لتقرير معنى الاستواء وتأكيده) هذا من زيادته على الكشف وفيه أى في الكشف ان الهمزة وأم مجردان لمعنى الاستواء وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام ومعنى الاستواء استواءهما في علم المستفهم عنهما لانه قد علم ان أحد الأمرين كائن اما الانذار واما عدمه ولكن لا بعينه فكلاهما معلوم بعلم غير معين وهذا الكلام اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره انه يلزم

ههنا تكرار بلافاضة اذ محصل الكلام ان الانذار وعدم الانذار المستويين مستويان فيكون الخبر قيداً للمبتدأ وهو صرود
والجواب بان الاستواء الذي هو قيد للمبتدأ استواء في علم المستفهم عنهما أو ما الاستواء الذي هو خبر فهو الاستواء في عدم
النفع في نفس الامر وعلى هذا ظهر ان كلام من الاستواءين بمعنى آخر ووجه قول المصنف لتأكيدهم معنى الاستواء انه لتأكيدهم
مطلق الاستواء لا الاستواء الخاص فظهر ان المصنف زاد على ما في الكشف ما يوههم خلاف المقصود عند التحقيق وحذف ما هو
دافع للاشكال فتأمل قال العلامة التفاتاً الى الجواب الذي ذكره وما نقل عن المصنف ان معناه ما استوى عليك فيه حتى اشتغلت به
مستوى في عدم التأثير كانه سأل ربه أنذرهم أو لا فقيل له ذلك ثم قال وقد يقال ان المستويين في صحة الوقوع مستويان في عدم النفع لكن
ما ذكرنا أليق بقولهم جردتا لمعنى الاستواء منسلاً عنهما معنى الاستفهام لأنه يجب أن يكون ذلك هو الاستواء الذي كان مع الاستفهام
وهو الاستواء في علم المستفهم أقول لا يخفى بعد التوجيه الاول لأنه قد رفيه استفهاماً وهو أنذرهم أو لا واعتبر الاستواء بالنسبة الى علم ذلك
المستفهم لكن الظاهر المتبادر غير ذلك فالوجه الثاني أولى وهو الذي ارتضاه الشريف العلامة ويمكن أن يقال معنى الكلام ان الانذار
وعدمه المستويين بالنظر الى علمك في عدم الافادة مستويان في عدم الفائدة نظر الى الواقع ولا حاجة الى اعتبار الاستفهام قال الرضى
عند النجاة ان قولك سواء عليك أم قت أم قعدت جملتان في تقدير مفردين معطوف أحدهما على الآخر واد العطف أى سواء على
قيامك وقعودك فقيامك مبتدأ وقعودك عطف عليه وسواء خبر مقدم (٦٩) أقول غرضهم ان قولك أم قت أم قعدت

جملتان في تقدير مفردين
لا مجموع قولك سواء عليك
أقت أم قعدت اذ ليس
الامر كذلك فهم ساءحوا
في العبارة وبيانهم يدل
على ذلك وقد صرح
بذلك أبو على على ما نقله
عنه الرضى حيث قال قال
أبو على انما جعل الفعلان
مع الحرفين في تأويل
اسمين بينهما واد العطف
لان ما بعد همزة الاستفهام

الاستفهام لمجرد الاستواء كما جردت حرف النداء عن الطلب لمجرد التخصيص في قولهم اللهم اغفر
لنا أيها العصابة والانذار التخويف أريد به التخويف من عذاب الله وانما اقتصر عليه دون
البشارة لانه أوقع في القلب وأشد تأثيراً في النفس من حيث ان دفع الضر أهم من جلب النفع
فاذا لم ينفع فيهم كانت البشارة بعدم النفع أولى وقريء أنذرهم بتحقيق الهمزتين وتخفيف
الثانية بين بين وقلبها ألفاً وهو لحن لان المتحركة لا تنقلب ولانه يؤدي الى جمع الساكنين على غير
حده وبتوسيط ألف بينهما محققين وبتوسيطها والثانية بين بين وبجذف الاستفهامية وبجذفها
والقاء حرفتها على الساكن قبلها (لا يؤمنون) جملة مفسرة لاجال ما قبلها فمافيه الاستواء
فلا محل لها وأحوال مؤكدة أو بدل عنه أو خبران والجملة قبلها اعتراض بما هو علة الحكم والآية مما
احتج به من جوز تكليف ما لا يطاق فانه سبحانه وتعالى أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون وأمرهم
بالإيمان فلو آمنوا انقلب خبره كذباً وشمل إيمانهم بالإيمان بأنهم لا يؤمنون فيجتمع الضدان
والحق ان التكليف بالمتنع لذاته وان جاز عقلاً من حيث ان الاحكام لا تستدعي غرضاً سيما الامتناع

وما بعد عديلهما مستويان في علم المستفهم (قوله اغفر لنا أيها العصابة) أي أخص هذه العصابة بالمغفرة لهم كما قال الرضى في نحو
أنا أكرم الضيف أيها الرجل أي مختصاً من بين الرجال باكرام الضيف والغرض منه ومن أمثاله بيان اختصاص مدلول ذلك
الضمير من بين أمثاله بما نسب اليه ومجموع نحو أيها الرجل في باب الاختصاص في محل النصب لوقوعه موقع الحال (قوله وهو لحن)
قال العلامة الطيبي فان قلت هذا طعن فيما هو من القراءات السبعية المتواترة وهو كفر قلت ليس بكفر لأن المتواتر ما نقل بين دفتي مصحف
الامام وهذا من قبيل الاداء ونحوه المد والامالة ثم ان من قلب الهمزة ألفاً أشبع الالف اشباعاً زائداً على مقدار الالف المعتاد ليكون
الاشباع فاصلاً بين الساكنين وهما الالف المقلوقة والنون وقيل طريق التخفيف ليس بخطأ وأنشد للفرزدق

* لاهناك المرتع * أي هنالك وقال حسان سالت هزبل رسول الله فاحشة * ضلت هذيل بما سالت ولم تصب واذا ثبت
مثله في كلام الفصحاء ونقل عن ثبت عصمته عن الغلط يجب القبول وأما القراء فهم أعلم من النجاة فوجب المصير الى قولهم (قوله جملة
مفسرة) فوزانه وزان عطف البيان في المفردات فيكون بينه وبين ما قبله كمال الاتصال (قوله فيجتمع الضدان) لان الإيمان بعدم
الإيمان فرع عدم الإيمان والتكليف بالإيمان بعدم الإيمان يستلزم التكليف بعدم الإيمان فيجتمع التكليف بالإيمان وبعدمه
(قوله والحق ان التكليف بالمتنع لذاته الخ) محصل الكلام المذكور أنه يعلم من الآية وقوع تكليف الكافر بما يمتنع وقوعه في نفس
الامر لغيره وبالجمع بين الضدين الذي هو الممتنع بالذات وليس في قوله والحق ان التكليف بالمتنع لذاته الخ تعرض الى دفع ذلك بل فيه
مجرد ادعاء عدم وقوع التكليف بالمتنع لذاته وتفصيل الكلام على ما في المواقف أن الحال ثلاث مراتب أدناها أن يمتنع الفعل لعلم الله

تعالى بعدم وقوعه فإنه يجوز التكليف به بل هو واقع وأوسطها ان لا تتعاقب به القدرة الحادثة عادة فنحن نجوزه وان كان لم يقع بالاستقراء وأقصاها ان يمتنع بالذات كجمع الضدين وهو أيضا لم يقع بالاستقراء وان اختلف في جوازه والجواب عن الشبهة وهي وقوع التكليف بالضدين الذي هو التكليف بالمتنع الذاتي أن يقال انه يمكن أن يكون الذين أخبر الله عنهم بعدم إيمانهم غير عالمين بنزول هذه الآية أو غير عالمين بأنهم المرادون من الآية فلم يكونوا مكلفين بالإيمان بعدم الإيمان وههنا جواب آخر يظهر بالتأمل وأجاب صاحب الحواشي بأنه انما ثبت التكليف بالجمع بين الضدين لو ثبت أمران أحدهما ان يتعين كون اللام في الذين كفروا للعهد الخارجي والثاني أن يتعين تكليفهم بالإيمان بعد نزول هذه الآية وكلاهما غير محقق أقول فيه نظر لأن المكلف في الشرع هو البالغ العاقل فإدام الشخص متصفاً بهاتين الصفتين كان مكلفاً فلا وجه لجعل الكافرين بعد نزول الآية غير مكلفين إلا أن يقال مراده يحتمل انهم ما كانوا مكلفين بالإيمان بعدم الإيمان بعد نزول الآية لما ذكرنا (قوله والاخبار الخ) يعني أن اخبار الله تعالى عن وقوع الشيء وعدمه لا يجعله واجبا بالذات أو ممتنعاً بالذات حتى يكون خارجاً عن بحث القدرة نعم يصير واجبا بالغيراً وممتنعاً به فانه اذا أخبر الله تعالى عن وقوع ما يفعله كان واجب الوقوع لاخبار الله تعالى لذاته واذا أخبر عن عدمه صار ممتنعاً لاخبار الله تعالى عن عدم وقوعه وفائدة هذا الكلام دفع سؤال هو ان التكليف بالمتنع لذاته واقع لان الله تعالى أمر بإيمان من أخبر به لا يؤمن أبداً بخلاف خبره ممتنع بالذات والجواب أن الاخبار بعدم وقوع شيء لا ينفي الامكان الذاتي ولا يجعل الشيء ممتنعاً بالذات حتى يخرج عن بحث القدرة كما ان الاخبار عن وقوعه لا يجعله واجباً بالذات وقد ظهر حينئذ أنه لم يلتفت الى دفع السؤال عن وقوع التكليف بالجمع بين الضدين فانه ممتنع بالذات (قوله وبيان لما يقتضيه) أي بيان شيء يقتضي (٧٠) ذلك الشيء الحكم المذكور وهو استواء الانذار وعدمه (قوله تعليل للحكم

السابق) أي للاستواء المذكور فانه معلول للختم فيكون الختم علة لاستواء الانذار وعدمه في عدم التأثير وهو علة لعدم الايمان (قوله الختم الكتم) الظاهر أن الختم في الاصل ليس الكتم بعينه وانما هو سبب له أي للكتم

لكنه غير واقع للاستقراء والاخبار بوقوع الشيء أو عدمه لا ينفي القدرة عليه كاخباره تعالى عما يفعله هو أو العبد باختياره وفائدة الانذار بعد العلم بأنه لا ينجع الزام الحجة وحيارة الرسول فضل الابلاغ ولذلك قال سواء عليهم ولم يقل سواء عليك كما قال لعبدة الاصنام سواء عليكم ادعوتهم أم اتم صامتون وفي الآية اخبار بالغيب على ما هو به ان أراد بالموصول أشخاص بأعيانهم فهمي من المعجزات (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة) تعليل للحكم السابق وبيان لما يقتضيه والختم الكتم سمي به الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه لانه كتم له والبلوغ آخره نظرا الى أنه آخر فعل يفعل في احرازه والغشاوة فعالة من غشاه اذا غطاه بنيت لما يشتمل على الشيء كالعصاة والعمامة ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة وانما المراد بهما أن يحدث في نفوسهم هيئة تمر بهم

واقداً حسن صاحب الكشف حيث قال الختم والكتم اخوان لان في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه على كتمانته وتغطيته لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه وقوله اخوان أي بينهما قوة العلاقة كما قال الشريف العلامة ان معنى الاخوة ههنا انهما متشاركان في العين واللام ومتناسبان في المعنى كما بينه بقوله لان في الاستيثاق الخ فعلى ما بينه المصنف كان تسمية الاستيثاق المذكور بالختم مجازاً من باب تسمية الشيء باسم ما ترتب عليه (قوله سمي به الاستيثاق من الشيء الخ) قد قلنا ان الظاهر ان معنى الختم في الاصل ليس الكتم بل الختم على ما علم من الكشف الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه وهذا مخالف لقوله سمي به أي بالختم الاستيثاق من الشيء بالخاتم عليه لانه كتم له ثم انه على ما يدل عليه كلام الصحاح من قوله ختمت الشيء فهو مختوم ليس الختم الاستيثاق في أصل الوضع اذ الاستيثاق يتعدى بمن كما يفهم من كلامهم بل صرح الراغب بأنه تجوز فيه واعلم أن الظاهر ان المراد من قولنا الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم هو ضرب الخاتم على الشيء للاستيثاق يدل على ذلك قول الشريف العلامة حاصل ما ذكره صاحب الكشف في الاستعارة ههنا ان لفظ الختم استعير من ضرب الخاتم على نحو الاواني لاحداث هيئة في القلب والسمع مانعة عن خلوص الحق اليهما كما يمنع نقش الخاتم تلك الظروف من تعود ما هو بصدد الانصباب فيها وعلى هذا فالظاهر أن يقال الختم ضرب الخاتم على الشيء للاستيثاق كما لا يخفى (قوله والبلوغ آخره الخ) عطف على الاستيثاق أي سمي بالختم الاستيثاق وسمى به البلوغ آخر الشيء أيضاً وتوضيح ما قاله ان البلوغ الى آخر الشيء يكون لاحرازه فان الحافظ يجعل واحداً واحداً من الأشياء التي يريد حفظها في مكان الحفظ حتى يبلغ آخرها فيشارك البلوغ الختم في كون كل منهما للاحراز فسمى الأول بالثاني استعارة (قوله وانما المراد بهما أن يحدث) ان قيل اذا كان المراد احداث الهيئة المذكورة كان الأنسب أن يكون لفظة في مكان على

ليفيدسريان الهيئة في بواطن قلوبهم وانتجاعهم قلنا في اختيار لفظة على اشارة الى أن احداث الهيئة في ظواهر قلوبهم يكفي في عدم الانتفاع بالانذار (قوله بسبب غيهم وانهما كهم الخ) تبع في هذا صاحب الكشف وهو يناسب مذهب الاعتزال ولكن عند أهل السنة ان لا حاجة الى هذا التقييد فان الله تعالى هو الفاعل لما يشاء فاعله تعالى ختم على قلوبهم قبل الانهماك في التقليد والاعراض عن النظر الصحيح بل الانهماك والاعراض بسبب الختم السابق ولكن قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وأمثاله يوافق ما قاله المصنف ظاهر افليتنا مل (قوله وأسماعهم تعاف استماعه) لا يخفى أن كراهية استماع الحق ليس للاستماع بل للقلوب القاسية وشأن حاسة السمع استماع الكلام وأما الكراهية فهو للقلب القاسي وكذا نقول ان اجتلاء الآيات ليس لابصار المتبصرين بل لقلوبهم وليس لابصارهم الادراك المبصرات ولا فرق في نفس الادراك البصري بين نفس المتبصر وغيره فلا يظهر معنى الختم على الاسماع ولا معنى الغشاوة على الابصار بما ذكره ويمكن أن يقال ان للابصار والاسماع تأثيرا في القلب فإنه اذا أبصر الرائي شيئا يحصل منه أثر في القلب وكذا اذا سمع ويكون المراد بالختم والتغشية ان الله تعالى خلق هيئة في الاسماع والابصار تمنع تأثير ما حصل منه في القلب وما قاله الشريف العلامة ان حج الاسماع للحق وتبرؤها عن الاصغاء اليه وكراهيتها للاستماع به يدل على عدم نفوذه فيها لاجل هيئة حادثة فيها مانعة من النفوذ مؤيد من وجهه لما ذكرنا (قوله فتصير كأنها مستوثق منها بالختم الخ) لما جعل الختم بمعنى الكتم وجب عليه بيان مناسبة احداث الهيئة المذكورة مع الكتم الذي هو المعنى الحقيقي للختم لكن قوله فكأنها مستوثق منها بالختم يفيد مناسبة الاحداث للاستيثاق ويمكن أن يقال الختم وان كان في الاصل بمعنى الكتم لكنه استعمل بمعنى الاستيثاق المذكور واشتهر فيه فيكفي في التجوز المناسبة معه (قوله وسماه على الاستعارة) أي سمى احداث الهيئة التي تمنعهم على استحباب الكفر المانعة من دخول الايمان في قلوبهم ختما بسبب تشبيه الاول (٧١) بالثاني ووجه التشبيه المنع من التصرف

فكما ان الختم على الشيء مانع تصرف الغير فيه كذلك الهيئة المذكورة مانعة من تصرف الغير وهو الانذار الذي شأنه أن يحصل به الايمان في القلب فعلى هذا يكون

على استحباب الكفر والمعاصي واستقباح الايمان والطاعات بسبب غيهم وانهما كهم في التقليد واعراضهم عن النظر الصحيح فتجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها الحق واسماعهم تعاف استماعه فتصير كأنها مستوثق منها بالختم وأبصارهم لا تجتلي الآيات المنصوبة لهم في الانفس والآفاق كما تجتليها أعين المستبصرين فتصير كأنها غطي عليها وحيل بينها وبين الأبصار وسماه على الاستعارة ختما وتغشية أو مثل قلوبهم ومشاعرهم المؤوفة بها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها ختما وتغطية وقد عبر عن احداث هذه الهيئة بالطبع في قوله تعالى أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم

ختم استعارة تبعية تصريرية (قوله أو مثل حال قلوبهم) قال الشريف العلامة محصول ما ذكره أي صاحب الكشف ان يشبه حال قلوبهم واسماعهم وأبصارهم مع الهيئة الحادثة المانعة من الانتفاع بها في الاغراض الدينية التي خلقت تلك الآلات لاجلها بحال الاشياء المعدودة للانتفاع بها في مصالح مهمة مع المنع عن ذلك بالختم والتغطية ثم يستعار للمشبه اللفظ الدال على المشبه به فيكون كل واحد من طرفي التشبيه مركبا من عدة أمور والجامع عدم الانتفاع بما أعدله بسبب عروض مانع تمكن فيه كل مانع الاصل وهو أمر عقلي منتزع من تلك العدة فتكون تلك الاستعارة تمثيلية فان قيل اذا استعير اللفظ من حالة مركبة لأخرى مثلها وجب ان يكون ذلك اللفظ مركبا قطعاً اذا يراد بالمعنى المركب ههنا ماله أجزاء في نفسه بل ما دل عليه بلفظ مركب وعلى هذا كيف يمكن جعل الآية على التمثيل وليس فيها لفظ مركب مستعار من المشبه به للمشبه بل هناك لفظان مفردان صالحان للاستعارة فقط قلنا اذا جمل مانحن فيه على الاستعارة التمثيلية كان المستعار لفظا مركبا بعضه ملفوظ وبعضه منوى في الارادة وسنطلعك على ملاحظة المعاني قصدا اما بالفاظ مذكورة أو مقدرة في نظام الكلام أو منوية بلا ذكر ولا تقدير فيه وانما صرح بالختم وحده وبالعشاوة وحدها لانهما الاصل في تلك الحالة فيلاحظ باقي الأجزاء بالفاظ اذا لبد في التركيب من ملاحظات قهسية متعلقة بتلك الأجزاء ولا سبيل الى ذلك الابتحال لالفاظ رامها كما يقتضيه جريان العادة ومن فوائد هذه الطريقة جواز الجمل على كل واحد من الاستعارة والتمثيل فعلى الاول يكون التجوز في لفظي الختم وغشاوة وعلى الثاني لا تجوز فيهما بل في المجموع المركب منهما ومن المنوى معهما أقول الاستعارة التمثيلية الالفاظ الموضوعية للمشبه به وهو حال الاشياء المعدودة للانتفاع بها في مصالح مهمة مع المنع عن ذلك بالختم والتغطية اذا أريد بها أي بتلك الالفاظ المشبهة أي حال القلوب على الوجه المذكور ولا يخفى ما فيه من التكلف وعدم الفهم من الكلام ثم انه لا بد ان يكون الختم المذكور في الكلام خارجا عن الحقيقي اذ لا معنى للختم الحقيقي بالنسبة الى القلب كما أفاده صاحب

الكشاف في أول الكلام فكيف يصح ما قاله من أنه لا تجوز في الختم على الوجه الثاني والظاهر من عبارة المصنف ان القلوب
 اشارة الى استعارة بالكناية والختم والتغشية استعارة تخيلية هذا ما اختاره بعضهم في توجيه عبارة الكشاف (قوله وبالاغفال
 الخ) الظاهر ان الاغفال جعل الشخص غافلا عن ذكر الله تعالى غير ملتفت الى جانبه وهذا غير احداث الهيئة المذكورة وغير
 مستلزم له عقلا وان كان لازماله فتأمل واعلم انه لا حاجة الى ان يقال ان الاغفال بمعنى احداث الهيئة المذكورة بل يمكن حمله على
 المعنى الحقيقي الذي هو جعل الشخص غافلا (قوله واضطر بت المعتزلة فيه الخ) قال صاحب الكشاف فلم أسند الختم الى الله تعالى
 واسناده اليه يدل على المنع من قبول الحق وهو قبيح والله متعال عن القبح علوا كبيرا قال الشريف العلامة هذا السؤال مبني
 على قاعدة الاعتزال أي اذا كان الختم مستعار الاحداث الهيئة أو تمثيلا لحالة مشتملة عليها لم يحز اسناده الى الله تعالى اذ يلزم منه
 على التقديرين ان يكون سبحانه مانعا من قبول الحق بختم القلوب ومن التوصل بختم الاسماع وكلاهما قبيح يمتنع صدوره عنه
 بدليل عقلي هو انه تعالى مستغن عن القبيح وعالم بقبحه وغناه عنه فيمتنع صدوره عنه لحكمته لاخر وجه عن قدرته وبدلائل
 سمعية نطق بها التنزيل فان نفى الظلم عنه ليس الالقبحه فيم القبح كلها ومن المعلوم انه اذا لم يكن أمرا بالفحشاء لم يكن فاعلا لها
 واما على قاعدة أهل الحق فلا قبح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها بالقياس اليه على السواء ولا يتصور في أفعاله ظلم لان الكل منه
 فله ان يتصرف في الاشياء كما يشاء وانما يوصف بالقبح والظلم ونظائرهما أفعال العباد باعتبار كسبهم وقيامها بها لا باعتبار ايجادها
 كما حقق في الكتب الكلامية أقول يمكن ايراد دلائل آخر على قبح الختم على القلوب على مقتضى مذهبهم وهو ان التكليف والتعذيب
 بالمخالفة والعصيان بعد الطبع على القلوب والختم عليها قبيح ولا شك ان الذين ختم على قلوبهم مكفون فلزم ان يكون الطبع والختم
 قبيحين فلا بد ان يؤول نسبة الختم (٧٢) والطبع اليه تعالى فلذا ذكر واوجوها من التأويل (قوله الاول ان القوم

لما عرضوا عن الحق
 الخ) قال صاحب الكشاف
 اما اسناد الختم الى الله
 تعالى فالتنبيه على ان هذه
 الصفة في فرط تمكنها وثبات
 قدمها كالشيء الخلق قال

وبالاغفال في قوله تعالى ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا وبالاغفال في قوله تعالى وجعلنا قلوبهم
 قاسية وهي من حيث ان الممكنات بأسرها مستندة الى الله تعالى واقعة بقدرته أسندت اليه ومن
 حيث انها مسببة مما اقتضوه بدليل قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله تعالى ذلك بأنهم
 آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم وردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم وخامة عاقبتهم
 واضطر بت المعتزلة فيه فذكر واوجوها من التأويل الاول ان القوم لما عرضوا عن الحق وتمسكن

الشريف العلامة اسناد الختم الى الله تعالى كناية عن فرط تمكن هذه الهيئة أي الهيئة الحادثة المانعة وثبات ذلك

رسوخها في قلوبهم واسماعهم فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى صادرة عنه فذكر اللازم ليتصور وينتقل الى الملزوم
 الذي هو المقصود فيصدق به الاتراهم يقولون فلان مجبول على كذا ولا يعنون به تحقق خلقه عليه بل ثباته وتمكنه فيه ولما لم يمكن
 ارادة الحقيقة في اسناد الختم الى الله تعالى على مذهب المعتزلة وجب ان يعد مجازا متفرعا على الكناية فقد ذكر في قوله تعالى ولا
 ينظر اليهم ان أصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية ثم جاء فيمن لا يجوز عليه مجرد المعنى الاحسان مجازا عما وقع كناية عنه فيمن
 يجوز عليه فظهر مما قررره هناك انه اذا أمكن المعنى الاصلى كان كناية واذا لم يكن كان مجازا مبنيا على تلك الكناية أقول فيه
 نظر فانه اذا لم يمكن ارادة المعنى الحقيقي ههنا على ما ذكره كان مجازا ولا يكون مجازا متفرعا على الكناية واما الاستشهاد الذي ذكره
 فلا يفيد كونه متفرعا عليهم او عما يفيد ان قوله تعالى لا ينظر اليهم مجاز عن معنى هو الاحسان يكون استعمال اللفظ المذكور فيه في صورة
 من يجوز النظر عليه كناية ثم نقول فان قلت ان أراد ان رسوخ هذه الهيئة في قلوبهم يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى في نفس الامر
 في الخارج فلزومه عند المعتزلة غير ظاهر اذ يجوز ان يكون ثبات الشيء ورسوخه صادرا عن العبد عندهم لا بدلنفي ذلك من بيان وان
 أراد انه يستلزمه في الذهن فليس كذلك قلت المراد انه مستلزم له في الذهن والمراد من الاستلزام عند أهل العربية أعم من ان يكون
 لذات الملزوم أو بسبب القرائن والحاصل انه يمكن ان ينتقل من رسوخ الشيء الى كونه مخلوقا لله تعالى بانضمام القرائن انيه وهذا هو
 المراد من الاستلزام أو نقول الملزوم الجزئي معتبر عند أهل العربية ثم ان الانتقال يكون من الملزوم الى اللازم لان اللازم الى الملزوم
 الا اذا كان اللازم ملزوما أيضا فلو ادعى ان كون الشيء مخلوقا لله تعالى مستلزم لكونه راسخا ثابتا فهو في حيز المنع ولئن سلم بناء على
 ما ذكرنا توجه حينئذ ان حق العبارة ان يقال ان كون الصفة التي هي الهيئة الحادثة المانعة ثابتة راسخة وكونها مخلوقة لله تعالى
 متلازمان فذكر أحد المتلازمين لينتقل الى الآخر والظاهر ان يقال في هذا المقام بالنظر الى مذهب صاحب الكشاف في هذا التوجيه

انه لما جعل الختم مجازا عن احداث الهيئة المذكورة يصح نسبة الختم اليه تعالى عنده فكان الاسناد اليه مجازا عقليا لانه اسناد الى غير ملابس له في الحقيقة وكان ذلك الاسناد يتأول على رأيهم وهو كونه تعالى موجد المحل تلك الهيئة فكان سببا بعيدا لها أو باعتبار ان ترك اللطف عليهم صار سببا لذلك (قوله الثاني أن المراد تمثيل حال قلوبهم الخ) حاصل هذا الوجه على ما ذكر الشريف العلامة أن شبه حال قلوبهم بما كانت عليه من التجاني والنبوع عن الحق بحال قلوب محققة ختم الله عليها كقلوب البهائم أو بحال قلوب مقدرة ختم الله عليها ثم تستعار الجملة أعني ختم الله على قلوب كما هي أي مأخوذة بتامها المشتملة على اسنادها من المشبه به للمشبه اما على سبيل التمثيل التحقيقي أو التخيلي فيكون المسند الى الله سبحانه اسنادا حقيقيا ختم تلك القلوب المحققة أو المقدرة لا ختم قلوب الكفار لان الاسناد الى الله تعالى داخل في المشبه به فلا مدخل له في تجاني قلوبهم ونبوهم كما لا مدخل للمتعدد الذي خاطبته بقولك أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى في تقديم الرجل وتأخير هاله اذ كل منهما داخل في المشبه به أقول يرد عليه ان المشبه به يكون المعنى الحقيقي فيكون الختم بالمعنى الحقيقي فيجب أن يكون تمثيل حال قلوب الكفار بحال قلوب محتوم عليها حقيقة وقلوب البهائم ليست كذلك فانحصرا الامر في أن يكون تشبيها بحال قلوب مقدرة محتوم عليها حقيقة الا أن يقال ان لفظ الختم في المشبه به مجاز فيكون التمثيل استعارة عن المجاز وههنا كلام وهو انه ان أراد ان ختم الله على قلوبهم تمثيلا لأن يكون له معنى حقيقي هو الختم حقيقة على قلوب محققة أو مقدرة فيجب أن يكون ضمير قلوبهم على حاله الاصل غير راجع الى الكفار لان الاستعارة وقعت في الجملة من حيث هي بتامها وان أراد أن اللفظ المستعار هو الجملة المذكورة من غير اعتبار الضمير المذكور كما دل عليه قوله أعني ختم الله على قلوب فلا يخفى ما فيه لان المشبه ليس الختم على قلوب مطلقا بل على قلوب محققة أو مقدرة على النحو المذكور فتأمل واعلم ان أمثال هذا التوجيه دال على خطأ المع-تذلة وبعدهم عن الصواب (قوله ونظيره سال به الوادي اذا هلك وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته) الغرض من التنظير انه كما ليس في هذين النظيرين سيلا الوادي بالشئ الهالك ولا طير ان العنقاء بالشئ الغائب كذلك ليس

ههنا ختم ولا تغشية وهما تمثيلان لانه استعير مجموع جملة سال به الوادي لمعنى

ذلك في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم شبه بالوصف الخلق المجبول عليه الثاني أن المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم التي خلقها الله تعالى خالية عن الفطن أو قلوب مقدرة ختم الله عليها ونظيره سال به الوادي اذا هلك وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته الثالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان أو

(١٠ - (بيضاوى) - اول) هلك وكذا مجموع جملة طارت به العنقاء جملة طالت غيبته من غير تجوز وتصرف في مفرد من مفرداته والعنقاء قال الدميري في حياة الحيوان عنقاء مغرب من الالفاظ الدالة على غير معنى أى ليس لها معنى محقق وقال القزويني انها أعظم جنة تخطف الفيل كان في قديم الزمان فتأذى منه الناس فدعا حنظلة النبي فذهب الله به الى بعض جزائر البحر المحيط تحت خط الاستواء وقال أبو البقاء أهل الرمس كان بأرضهم جبل صاعد في السماء قدر ميل وكان به طيور كثيرة وكانت العنقاء به وهي عظمة الخلق لها وجه انسان وفيها من كل حيوان شبه من أحسن الطير صورة فجاءت في بعض السنين وأعوزها الصبر فذهبت بصبي ثم بجارية فشكوا ذلك الى نبيهم حنظلة فدعا عليها فاحترقت وحنظلة بن صفوان في زمن الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام الى هنا كلام الدميري وانما سميت بمغرب لانها تغرب كل ما أخذته أى تبعده وحذف التاء من مغرب نظرا الى المعنى وقال الليث انها اسم ملك فالتأنيث عنده باعتبار اللفظ (قوله الثالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان الخ) حاصله ان في الكلام مجازا عقليا من قبيل اسناد الفعل الى المسبب وتحقيقه ان للفعل ملابسات شتى يلابس الفاعل والمفعول والزمان والمكان وغيرها فاسناده الى الفاعل حقيقة والى غيره مجاز وههنا بحث وهو أن اسناد الفعل الى غير الفاعل يوجب الكذب فان معنى أنبت الربيع البقل ان الانبات فعل الربيع وليس كذلك ولذا اختلفوا في توجيهه قال صاحب المواقف في شرح مختصر الاصول اعلم أنهم اختلفوا في أنبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من التأويل اما في اللفظ أو المعنى والالكان كذبا والتأويل في اللفظ اما في الانبات أو في الربيع أو في التركيب فهذه احتمالات أربعة الاول التأويل في المعنى وهو انه أو رد ليتصور وينقل الذهن منها الى انبات الله تعالى به فيصدق به وهو قول الامام الرازي ان المجاز عقلي أقول فيه نظر لانه اذا كان التأويل في المعنى لافي اللفظ تكون الالفاظ باقية على معانيها لاصلية فيبقى الكذب بحاله وكون المقصود بالذات الانتقال الى انبات الله تعالى لا يدفع كذب أصل المعنى قال الثاني ان التأويل في أنبت وهو التسبب العادي وان كان وضعا له التسبب الحقيقي وهو قول المصنف أى ابن الحاجب الثالث التأويل في الربيع فانه يصور بصورة الفاعل الحقيقي فاسند اليه ما يسند الى الفاعل الحقيقي وهو قول السكاكي

أقول هذا أيضا لا يرفع الكذب ومجرد الادعاء المذكور لا يفيد الصحة في نفس الامر قال الرابع ان التأويل في التركيب وهو أن كل هيئة تركيبية وضعت بازاء تأليف معنوي وهذه وضعت للابسة الفاعلية فاذا استعملت في الملازمة الطرفية أو نحوها كان مجازا وذلك نحو صام نهاره وقام ليله وهذا مختار عبد القاهر والحق انها تصرفات عقلية لا تخبر فيها والكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم أقول لقائل أن يقول لا خفاء في أن المراد من أثبت الربيع ان الربيع سبب الانبات فان أريد التسبب الحقيقي كان الكذب باقيا وان أريد التسبب العادي صار الى الوجه الثاني فلا فائدة في التجوز في التركيب مع انه يلزم على ما ذكر كون الربيع في هذا التركيب ظرفا للانبات ولا وجه له فدفع الكذب اما بان يكون المراد بأثبت غير التسبب الحقيقي وهو الوجه الثاني المذكور أو بان يكون المراد من الربيع غير ما هو موضوع له أو يكون المراد من مجموع الجملة المذكورة جملة أخرى وهي أثبت الله وأما اذا لم يكن المراد واحدا من هذه الثلاثة لزم الكذب واعلم أن العلامة التفتازاني قال فيما علقه على شرح المختصر انه لا خفاء في أن مدلول اسناد الفعل الى الشيء هو قيامه به وثبوته له بحيث يتصف به وهذا لا يصح ظاهرا فيما أسند الى غير ما هو له من المصدر والزمان والمكان نحو وجد جده وأثبت الربيع وجرى النهر ونحو ذلك فلا بد من صرفه عن ظاهره والتأويل اما في المعنى أو في اللفظ واللفظ اما المسند أو المسند اليه أو اطيئة التركيبية الدالة على الاسناد الاول انه لا مجاز فيه بحسب الوضع بل بحسب العقل حيث أسند الفعل الى غير ما يقتضي العقل اسناده اليه وهو قول الشيخ عبد القاهر والامام الرازي وجميع علماء البيان الثاني أن المسند مجاز عن المعنى الذي صح اسناده الى المسند اليه المذكور وهو قول المصنف الثالث أن المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة واسناد الانبات قرينة لهذه الاستعارة وهو قول السكاكي الرابع انه لا مجاز في (٧٤) شيء من المفردات بل شبه التلبس الغير الفاعلي بالتلبس الفاعلي فاستعمل فيه

اللفظ الموضوع لافادة التلبس الفاعلي فيكون استعارة تمثيلية كافي أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى وهذا ليس قولا لعبد القاهر ولا لغيره من علماء البيان لكنه ليس ببعيد أقول على ما ذكره عبد القاهر وجميع علماء البيان لا يندفع الاشكال

الكافر لكن لما كان صدوره عنه باقداره تعالى اياه أسند اليه اسناد الفعل الى المسبب الرابع ان أعراقهم لما سخط في الكفر واستحكمت بحيث لم يبق طريق الى تحصيل ايمانهم سوى الاجاء والقسر ثم لم يقسرهم ابقاء على غرض التكليف عبر عن تركه بالختم فانه سدا لا يمانهم وفيه اشعار على تمامي أمرهم في الغي وتناهي انهما كهم في الضلال والبعي الخامس أن يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون مثل قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب تهكما واستهزاء بهم كقوله تعالى لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين الآية السادس ان ذلك في الآخرة وانما أخبر عنه بالماضي لتحققه وتيقن وقوعه ويشهد له قوله تعالى ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم غميا وبكما وصما السابع أن المراد بالختم وسم قلوبهم بسمة تعرفها الملائكة فيبغضونهم وينفرون عنهم وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم فيما يضاف الى الله تعالى من طبع واضلال ونحوهما وعلى

وهو الكذب الذي هو عدم كون الحكم مطابقا للواقع وكذا قول السكاكي فالمعتبر من الأقوال سمعهم المذكورة هو قول ابن الحاجب أو القول الرابع وان لم يقل به أحد فتأمل في هذا المقام الذي اختلف فيه آراء الاعلام (قوله الرابع الخ) قال الشريف العلامة الرابع ان ختم القلوب عبارة عن ترك القسر والاجاء الى الايمان فيجوز اسناده الى الله تعالى حقيقة فعني ختم الله على قلوبهم انه لم يقسرهم عليه وايس هذا المعنى أعني ترك القسر مقصودا في نفسه بل لينتقل منه الى أن مقتضى حاطم الاجاء لولا ابتداء التكليف على الاختيار وينتقل من هذا المقتضى الى أن الآيات والنذر لا تغني عنهم وان الاطاف لا تجرى عليهم وينتقل من عدم الاغناء والاجراء الى تناهيهم في الاصرار على الضلال فاطلق الختم على ترك القسر مجازا من سلام كني به عن ذلك التناهي أقول قال العلامة بين المعنى الحقيقي وبين ترك القسر على الايمان باعتبار ان ترك القسر على الايمان يوجب عدم دخوله فيها ويكون استعارة بحسب الظاهر لا مجازا من سلام لأن الختم الحقيقي وترك القسر مشتركان في استلزام عدم الدخول فتأمل (قوله الخامس الخ) أي يكون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم حكاية عما وقع في كلامهم وهو قلوبنا في أكنة وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فيكون المراد من الحكاية ايراد لفظ متحد في المقصود مع لفظهم ويحتمل أن تكون هذه العبارة وقعت في كلامهم بان قالوا ختم الله على قلوبنا وعلى سمعنا وعلى أبصارنا غشاوة فيكون الاختلاف في مجرد الضمير قال الطيبي قيل هذا أحسن الوجوه لأنه أسهل في اخراج المقصود وأما كونه تهكما بهم فهو مما يعرف بالذوق لأن حكاية نسبة هذه القبائح الى الله تعالى على ما هو رأي المعتزلة يدل على الاستهزاء بالفائلين (قوله وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم الخ) فنحن نقول ان الـ كل من الله تعالى ولا

فبيح بالنسبة اليه وهذه الألفاظ الواقعة في القرآن والحديث مستعملة في معانيها من غير تأويل في الألفاظ الأعلى النحو الذي ذكرناه والمعـتـزلة يؤولون أمثال التأويلات المذكورة التي تنادي على سوء حالهم ووخامة باهم ومما يتعلق بهذا المقام أن الامام الرازي قال ان اثبات الاله يجرى الى القول بالجبر لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو ينفي الصانع وان توقف لزم الجبر واثبات الرسول يلجئ الى القول بالقدر لأنه لو لم يقدر العبد على الفعل فأي فائدة في بعث الرسل وانزال الكتاب أو نقول لما رجعنا الى الفطرة السليمة وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يرجح أحدهما الا لمرجح وهو يقتضي الجبر ونجد تفرقة ضرورية بين حركات الانسان وسكناته وبين حركات الجادات الاضطرابية وذلك يقتضي مذهب الاعتزال فذلك وقعت هذه المسئلة في حيز الاشكال أقول حاصل ما ذكره أولا انه بدون المرجح يمتنع الفعل فلا يكون مقدر او عند وجوده يجب وجوده والالزم ترجيح المرجوح الذي هو العدم واعلم أن الاستدلال الذي ذكره أهل السنة على كون العبد غير قادر ان العبد لو كان موجد الفعل فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح وذلك المرجح لا يكون منه والالزم التسلسل ويكون الفعل عنده واجبا والالم يكن الوجود للامر المرجح واعترض عليه بان هذا ينبغي كون الله تعالى قادرا جريا على الدليل فيه وأجيب عنه بان الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك توقف الترجيح على مرجح حادث صدر من العبد وهلم جرا فلزم التسلسل وينتهي الى مرجح القديم لا يكون من العبد ويجب الفعل عنده فلا يكون العبد مستقلا فيه وأما فعل الباري تعالى فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الأزل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل وحينئذ لا يتجه النقض ويرد عليه ان هذا المرجح القديم ان كان كافي في الفعل من غير احتياج الى أمر آخر لزم قدم الفعل لا متنازع بخلاف المألول عن العلة التامة وان لم يكف بل كان محتاجا الى أمر حادث (٧٥) كتعلق الارادة مثلا ووقوع هذا التعلق

يحتاج الى حادث آخر ولا يتسلسل الى غير النهاية اذ منتهى سلسلة التعلقات الحادثة الى أمر قديم فلزم قدم تلك التعلقات فتأمل وقال العلامة النيسابوري

سمعهم معطوف على قلوبهم لقوله تعالى وختم على سمعهم وقلوبهم وللوفاق على الوقف عليه ولانهما لما اشتركا في الادراك من جميع الجوانب جعل ما يمنعهما من خاص فعلهما الختم الذي يمنع من جميع الجهات وادراك الابصار لما اختص بجهة المقابلة جعل المانع لها عن فعلها الغشاوة المختصة بتلك الجهة وكر الجار ليكون أدل على شدة الختم في الموضعين واستقلال كل منهما بالحكم ووحده السمع للامن من اللبس واعتبار الاصل فانه مصدر في أصله والمصادر لا تجمع

عندي ان المسئلة أي مسئلة استناد الختم والطبع ونحوهما الى الله تعالى في غاية الاستنارة والسطوع اذ لوحظت المبادئ وربت المقدمات فان مبدأ الكل لو لم يكن قادرا على كل الممكنات وخرج شئ من الاشياء عن علمه وقدرته وتأثيره وإيجاده بواسطة أو بغير واسطة لم يصح انه مبدأ الكل فالهداية والاضلال والايمان والكفر والخير والشر والنفع والضرر كلها مستندة الى قدرته وتأثيره وعلمه وادارته والآيات الناطقة بصحة هذه القضية كثيرة كقوله تعالى فلو شاء لهذا كم أجمعين ولوشئنا لآتينا كل نفس هداها وكذا الاحاديث أقول المخالف يسلم انه تعالى مبدأ الكل لكن مبدأ بعضها بواسطة بمعنى انه علة الشئ وموجد موجد له لانه موجد بنفسه فالقبائح موجودة بإيجاد العباد عند المخالف وان كانت مستندة الى الله تعالى بواسطة باعتبار انه تعالى موجد للعبد الموجد للقيح والآية المذكورة معناها مجرد ترتيب الهداية على المشيئة على تقدير حصولها وصدق الشرطية لا يستلزم وقوع الطرفين (قوله وللوفاق على الوقف عليه) أي لو لم يكن قوله تعالى وعلى سمعهم معطوفا على قلوبهم بل يكون خبرا لقوله غشاوة لما حسن الوقف على سمعهم (قوله وكرر الجار الخ) يعني ان تكرير حرف الجر لقوة الدلالة على ان لكل من القلوب والسمع ختما مستقلا اذ لو لم يكن المراد ذلك لكفى أن يقال ختم الله على قلوبهم وسمعهم من غير تكرير الجار قال الشريف العلامة انما كان أدل لان ملاحظة معنى الجار في كل منهما تقتضي ان يلاحظ مع كل واحد معنى الفعل المتعدي به فكان الفعل مذكور مرتين أقول لك ان تقول العطف أيضا يقتضي تعلق الفعل بكل من المعطوف والمعطوف عليه فكان الفعل مذكور مرتين فلا حاجة الى تكرير الجار لاجل هذا الغرض والجواب ان دلالة العطف غير مسلم سلمنا لكن في تكرير الجار دلالة أخرى على ذلك الغرض فكان أتم (قوله لا من من اللبس) اذ من الظاهر البين ان لكل واحد سمعا خاصا ولا يتوهم سمع واحد لكل واحد وهذا الكلام لا يكفي في هذا المقام اذ يرد السؤال بانه لم جمع القلوب والابصار ووحده السمع فلذا أضاف اليه قوله واعتبار الاصل فعلى هذا كان الاولى ان يقدم في الذكر اعتبار الاصل حتى يكون أصلا والامن من اللبس تبعاله قال الشريف العلامة في توحيد السمع وجمع الباقيين اشارة لطيفة الى أن مدركات السمع نوع واحد بخلاف مدركاتهما فانها

أنواع مختلفة أقول فيه نظر لأن مدركات السمع أيضاً أنواع مختلفة فإن الصوت مدرك بالسمع وكيفياتها الحرفية وغيرها من الجهاراة والخفافة وهي أنواع مختلفة غاية الأمر أن مدركات القلب والبصر أكثر كثيراً من أنواع مدركات السمع وأورد عليه أن دلالة وحدة السمع على وحدة مدركاته لا يعلم من أي دلالات هي أجيب عنه بأنها من الدلالات الالتزامية التي يكتفي فيها بآي لزوم كان ولو بحسب الاعتقاد واعتبارات البلغاء كذا قاله المحققان في حواشي الكشف (قوله أو على تقدير مضاف إلخ) قال العلامة الطيبي فعلى هذا الوجه السمع مصدر وليس بمعنى الأذن كما في الوجهين الأولين أي على حواس هذه الحقيقة أقول المانع من جعل السمع على الأذن أنه إذا جعل عليه كان المعنى وعلى حواس هذا العضو وليس حاسة السمع للأذن بل هو كائن في مقعر الصماخ قال الشريف العلامة أن السمع على هذا الوجه بمعنى المصدر وعلى الأولين بمعنى القوة السامعة أقول يرد عليه أنه ما المانع من جعل السمع في الوجهين الأولين على الأذن ويمكن أن يقال المقصود ختم القوة السامعة لأنها المدركة حقيقة لا الأذن ولو جعل الختم على الختم على الأذن لكان المقصود ختم تلك القوة فلذا اختير جعل السمع على القوة السامعة فتأمل (قوله لأنه أشد مناسبة للختم والتغطية) فيه نظر فإن الختم والغشاوة ليسا بالمعنى الحقيقي حتى يناسب العضو

(٧٦)

أو على تقدير مضاف مثل وعلى حواس سمعهم والأبصار جمع بصرو وهو أدراك العين وقد يطلق مجازاً على القوة الباصرة وعلى العضو وكذا السمع ولعل المراد بهما في الآية العضو لأنه أشد مناسبة للختم والتغطية والقلب ما هو محل العلم وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة كما قال تعالى أن في ذلك لذكراً لمن كان له قلب وانما جاز أمالها مع الصاد لان الرأى المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير وغشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه وبالجار والمجرور عند الاخفش ويؤيده العطف على الجملة الفعلية وقرئ بالنصب على تقدير وجعل على أبصارهم غشاوة أو على حذف الجار وإيصال الختم بنفسه إليه والمعنى وختم على أبصارهم بغشاوة وقرئ بالضم والرفع وبالفتح والنصب وهما الغتان فيها وغشاوة بالكسر مرفوعة وبالفتح مرفوعة ومنصوبة وغشاوة بالعين الغير المعجمة (ولهم عذاب عظيم) وعيد وبيان لما يستحقونه والعذاب كالتكال بناء ومعنى تقول عذب عن الشيء ونكل عنه إذا أمسك ومنه الماء العذب لأنه يجمع العطش ويردعه ولذلك سمي نقاها وفرا تان ثم اتسع فاطلق على كل ألم قادح وان لم يكن نكالا أي عقابا يردع الجاني عن المعاودة فهو أعم منهما وقيل اشتقاقه من التعذيب الذي هو إزالة العذب كالنقذية والتمريض والعظيم نقيض الحقيق والكبير نقيض الصغير فكما كان الحقيق دون الصغير فالعظيم فوق الكبير ومعنى التوصيف به أنه إذا قيس بسائر ما يجانسه قصر عنه جميعه وحقر بالاضافة اليه ومعنى التنكير في الآية أن على أبصارهم نوع غشاوة ليس مما يتعارفه الناس وهو التعامى عن الآيات ولهم من الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه إلا الله (ومن الناس من يقول

ويمكن أن يقال أحداث الهيئة أيضاً تناسب بالجسم (قوله وبالجار والمجرور عند الاخفش) يفهم منه بحسب الظاهر أنه يتعين عنده الرفع على الفاعلية وليس كذلك فإنه يجوز عنده الوجهان كونه فاعلاً للظرف وكونه مبتدأ أيضاً كما صرح به الرضى ولعل المصنف أراد أن الاخفش جوز كونه فاعلاً للظرف بخلاف سيبويه فإنه يمنعه (قوله والمعنى وختم على أبصارهم بغشاوة) إذا كان المراد من الختم أحداث

آمن

الهيئة المذكورة كانت هي الغشاوة فلا يلائم أن يقال ختم على أبصارهم غشاء بغشاوة

كما لا يخفى (قوله وبالضم والرفع إلخ) أي قرئ بضم العين المعجمة ورفع غشاوة وكذا قرئ بفتح الغين ونصب غشاوة (قوله شيء يزيل العذب) أي طيب الحال لان العذب هو الماء الطيب فتدبر (قوله ولذلك سمي نقاها) بالنون والقاف والخاء المعجمة قال في الصحاح النقاه الماء الذي ينقح الفؤاد ويبرده (قوله وهو أعم منهما) أي العذاب أعم من النكال والعقاب اذ يعلم من كلامه أن العقاب هو ألم مترتب على ما فعله المعاقب والنكال هو العقاب المذكور ولا يخفى أن الألم القادح أي الشاق أعم من أن يكون بسبب فعل سابق له أو لا (قوله وقيل اشتقاقه من التعذيب إلخ) يلزم منه أن يكون إزالة العذاب داخلاً في معنى العذاب وانما يلزم الدخول لان معنى المشتق منه جزء من معنى المشتق كالضرب للضارب (قوله فكما كان الحقيق دون الصغير فالعظيم فوق الكبير) قياساً على نظائره فإنه يقابل الاشراف بالاخس والشريف بالخسيس والاعلم بالاجهل والعالم بالجاهل والفرق المعنوي بين العظيم والكبير ان الظاهر ان العظيم أنسب بالرتب ولذا يقال في مقابلة الصغير فان الصغير يستعمل غالباً في الجنة وان كان يستعمل في المعنى أيضاً كما يقال فلان أصغر سناً وقد يستعمل الكبير في الرتب فيقال ان فلاناً كبير رتبة ولكن لا يقال أصغر رتبة من فلان بل يقال أحقر منه (قوله ومعنى التنكير في الآية إلخ) هذا يدل على ان التنكير للنوع ويمكن أن يقال ان

التنكير في الاول للنوع والتعظيم وفي الثاني كذلك فيكون العظيم مؤكدا كقوله تعالى نذخة واحدة (قوله وثني باضدادهم الخ) قال الشريف العلامة هذا انما يظهر اذا جعل التعريف في الذين كفروا للعهد مراد به اعلام الكفرة وأما اذا جعل على الجنس سواء جعل عاما خاص بالخبر أو مطلقا قيد به كما مر ففيه اشكال لتناوله المصريين والمنافقين وأجيب بأنه لما أفرد المنافقين وفصل أحوالهم بما لا مزيد عليه علم أن المقصود الاصلى بذلك الحكم المشترك بينهما الماحضون فقط أقول لو تناول الذين كفروا والمنافقين لكان الاولى أن يقال بدل قوله تعالى ومن الناس ومنهم فلما قيل ومن الناس علم أن المنافقين غير داخلين فيهم (قوله وهم أخبت الكفرة وأبغضهم الى الله لانهم مؤهوا الكفر الخ) مجرد هذا لا يدل على كونهم أخبت اذا لا يخفى ان أذى المشركين للنبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بالسب الصريح والمخاربات وسائر أنواع الاذى أشد من التمويه المذكور والاستهزاء والخداع بل لقائل أن يقول المصريون يؤذون المؤمنين ظاهرا وباطنا بخلاف المنافقين فانهم يؤذونهم باطنا لا صريحا فكان حال المصريين أشد والاولى أن يقال المنافقون خالطوا المؤمنين واطلعوا على سرائرهم وواظبوا باعلام أحوالهم الى الكفار واثارة الفتنة عليهم وأذا هم المسلمون خفية ولم يتيسر الانتقام منهم لعدم صدور شيء بحسب الظاهر يوجب الانتقام وبالجملة دفع أذى المشركين متيسر ولا يتيسر دفع أذاهم فكانوا أخبت الكفرة وأخشهم وقد يقال المنافقون أهل الكتاب الذين يعلمون أنه نبي الله عليه الصلاة والسلام الموعود حقا كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ويحجدون باطنا وهم أشد الناس عداوة (٧٧) كما قال تعالى لتجدن أشد الناس عداوة

للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا فقدم ذكر اليهود على المشركين ففيه إيماء الى ان اليهود أشد عداوة فكانوا أخبت وأيضا الكفرة المصريون لا يعرفونه فكان حال العارفين في الانكار أشد فتأمل وقال الامام حجة الاسلام ان الكافر المصر كفر وأظهر والمنافق كفر وستر فكان ستره

آمن بالله وباليوم الآخر) لما افتتح سبحانه وتعالى بشرح حال الكتاب وساق إيمانه ذكر المؤمنين الذين أخلصوا دينهم لله تعالى وواطأت فيه قلوبهم ألتسنتهم وثني باضدادهم الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا ولم يلتفتوا لفتنة رأسا ثالث بالقسم الثالث المذبذب بين القسمين وهم الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم تكميلا للتقسيم وهم أخبت الكفرة وأبغضهم الى الله لانهم مؤهوا الكفر وخالطوا به خداعا واستهزاء ولذلك طول في بيان خبثهم وجهلهم واستهزاء بهم وتهكم بأفعالهم وسجل على عمههم وطغيانهم وضرب لهم الامثال وأنزل فيهم ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وقصتهم عن آخرها معطوفة على قصة المصريين والناس أصله أناس لقولهم انسان وأنس وأناسي حذف الهمزة حذفها في لوقه وعوض عنها حرف التعريف ولذلك لا يكاد يجمع بينهما وقوله

ان المنايا يطلعن على الاناس الآمنينا

شاذ وهو اسم جمع كرجال اذ لم يشد فعال في أبنية الجمع ما خوذ من انس لانهم يستأنسون بأمشالهم أو أنس لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك سموها بشرا كما سمي الجن جننا لاجتنانهم واللام فيه للجنس

لكفره كفرا آخر لانه استخف بنظر الله الى قلبه وعظم نظر الخلقين فحال الكفر عن ظاهره (قوله وقصة المنافقين الخ) قال الشريف العلامة أي ليس هذا من عطف جملة على جملة ليطلب بينهما المناسبة المصححة لعطف الثانية على الاولى بل من عطف مجموع على مجموع لبيان غرض على مجموع على مجموع لبيان غرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين وهذا أصل عظيم في باب العطف لم يتنبه له كثير وفاسد علىهم الأمر في مواضع شتى أقول في هذا تعريض بالسكاكي وغيره فقد قال في المفتاح ان قوله تعالى وامتازوا اليوم أيها المجرمون معطوف على مقدر مفهوم مما سبق وهو وصف أصحاب الجنة وهو قوله ان أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون الى قوله سلام قول من رب رحيم وهذا المقدر فامتازوا أهل الجنة وبين تقديره ذابت كلف فلذا قال الشريف العلامة في شرح المفتاح بعد ما بالغ في تقرير كلامه ولا يخفى عليك ما فيه من التعسف والوجه في الآية ان يجعل من عطف القصة على القصة وهذا عطف لم يذكركه السكاكي (قوله حذفها في لوقه) هو بالقاف قال صاحب الصحاح الألوقة طعام يتخذ من الزيت (قوله ولذلك لا يكاد يجمع بينهما) غرضه نصب قرينة وإزالة على التعويض وما ذكره صالح لذلك لاجراء دليل تام حتى يتوجه ما ذكر صاحب الحواشي ان هذا الاستدلال انما يتم لو عين ان الهمزة المحذوفة المعوض عنها اللام في كلمة الناس أعيدت مع بقاء اللام في الأناس وليس بمتمعين لاحتمال أن يكون من دخول لام التعريف كلمة الأناس قبل حذف الهمزة عنها وحينئذ لا يلزم الجمع بين العوض والمعوض ثم ان غاية ما يلزم من كلامه انه يمكن أن يجمع بينهما ولا يجعل اللام عوضا عن الهمزة وهذا لا ينبغي انهم جعلوا اللام عوضا عنها (قوله واللام فيه للجنس) قال الشريف العلامة فان قيل لا فائدة في

الاعخبار بان من يقول كذا وكذا من الناس أجيب بان فائدة التنبيه على ان الصفات المذكورة تنافي الانسانية فينبغي أن يجهل كون المتصف بها من الناس ويتعجب منه ورد بان مثل هذا التركيب قديماً في مواضع لا يتأتى فيها مثل هذا الاعتبار ولا يقصد فيها الا الاعخبار بان من هذا الجنس طائفة صفته كذا كقوله تعالى من المؤمنين رجال قالوا لى أن يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى و بعض الناس أو بعض منهم اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف ولا استبعاد في وقوع الظرف بتأويل معناه مبتدأ وقد يقع الظرف موقع مبتدأ كقوله تعالى ومنا دون ذلك ومنا الا لله مقام معلوم والقوم قدروا الموصوف في الظرف الثاني وجعلوه مبتدأ والظرف الاول خبرا وعكسه أولى بحسب المعنى أى جمع منادون ذلك وما أحسننا الله مقام معلوم لكن وقوع الاستعمال على ان من الناس رجالا كذا وكذا دون رجال يشهد لهم أقول فيه نظرا لان الرد المذكور ليس على موقعه اذ لعل غرض المجيب ان الفائدة في الآية المذكورة تحصل بما ذكر ولا ندعى جريان ما ذكر في كل تركيب مثله ولعل قوله الا لى دون قوله والاصواب اشارة الى ما ذكرناه ثم ان جعل من الناس بمعنى بعض الناس يدل على كون من بمعنى البعض فيكون اسما لكنهم ذكروا كون الكاف اسما وكذا كون عن اسما بمعنى الجانب وما اطلعنا على انه ذكروا كون من اسما بمعنى البعض (قوله واللام فيه للجنس ومن موصوفة اذ لا عهد) اول العهد والمعهود هم الذين كفروا ومن موصولة كذا في الكشف قال الشريف العلامة جعل من موصوفة مع الجنس موصولة مع العهد رعاية للمناسبة والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس مبهم لا توقيت فيه فناسب أن يعبر عن بعضه بما هو نكرة والمعهود معين فناسب أن يعبر عن بعضه بالمعرفة أقول لوجعل من موصولة مع الجنس لكان له وجه اذ المحلى بلام الجنس معرفة فناسب أن يعبر عن بعضه بالمعرفة قال (٧٨) واما الاستعمال فلان الشائع في مثل هذا المقام هو النكرة الموصوفة اذ جعل من

الجنس كقوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه والموصول مع الصلة اذا كان بعضا من المعهود كقوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي والقرآن يفسر بعضه بعضا قيل والسر في ذلك انك

ومن موصوفة اذ لا عهد فكأنه قال ومن الناس ناس يقولون اول العهد والمعهود هم الذين كفروا ومن موصولة مراد بها ابن أبي وأصحابه ونظراؤه فانهم من حيث انهم صمموا على النفاق دخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم واختصاصهم بزيادات زادوها على الكفر لا يأتى دخولهم تحت هذا الجنس فان الاجناس انما تنوع بزيادات يختلف فيها أبعاضها فعلى هذا تكون الآية تقسيم القسم الثانى واختصاص الايمان بالله وباليوم الآخر بالذكر تخصيص لما هو المقصود الاعظم من الايمان وادعاء بانهم احترازوا الايمان من جانبيه وأحاطوا بقطريه وايدان بانهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فكيف بما يقصدون به النفاق لان القوم كانوا يهودا وكانوا

اذا قلت من هذا الجنس طائفة شأنها كذا كان التقييد بالجنس مفيدا بخلاف ما اذا قلت من هذا يؤمنون

الجنس الطائفة الفاعلة كذا لان من عرفهم عرف كونهم من الجنس أولا واذا قلت من هؤلاء الذى فعل كذا كان حسنا اذ فيه زيادة تعريف له ولا يحسن كل الحسن ان يقال فاعل كذا لانه عرفهم كلهم الا اذا كان في تنكيره غرض كستر عليه أو تجهيل وكلامنا في الاصل أقول كلية القضية المذكورة ممنوعة اذ لا نسلم ان من عرف الطائفة الفاعلة كذا عرف انهم من الجنس المذكور مثلا اذا قيل من المصورين الذين يقرؤون القرآن معرفة كونهم يمكن أن يكون مفيدا اذ لا يلزم من معرفة الذين يقرؤون القرآن معرفة كونهم من المصورين ثم انه لو كان هذا لازما لم يكن المثال المذكور وهو قوله من هؤلاء الذى فعل كذا مفيدا بعين الدليل المذكور اذ يقال من عرف الذى فعل كذا عرف انه من هؤلاء واذا لم يكن لازما في هذه الصورة لم يكن لازما في صورة الجنس وقد يقال ان المراد من الجنس في قوله من هذا الجنس طائفة الحما هو حقيقة الافراد كالانسان بالنسبة الى افراده ومن عرف افراد حقيقة عرف انها من افراد تلك الحقيقة فتأمل (قوله واختصاص الايمان بالله وباليوم الآخر بالذكر تخصيص لما هو المقصود الاعظم) يمكن ان يقال جميع ما يجب الايمان به داخل في الايمان بالله فان من صفات الله تعالى انه ارسل النبي صلى الله عليه وسلم فن آمن بانه مرسل من عند الله حقا فقد آمن بجميع ما قاله وحينئذ يكون ذكر الايمان باليوم الآخر في الحقيقة تخصيصا بعد تعميم اذ معناه انه يقال تبعث يوم القيامة وتجري عليهم الاحكام في المواطن كما هو مذكور في الشرع (قوله من جانبيه) أى جانبي المبدأ والمعاد (قوله وايدان بانهم منافقون الخ) يفهم من كلامه انه منافقون في الايمان بالله واليوم الآخر لكنهم ما قصدوا النفاق فيهما وفيه نظر اذ النفاق اظهار ما يخالف العقيدة والظاهر مستلزم للقصد والجواب ان يقال بل البيان اظهر الايمان مع عدمه وانهم لما قالوا آمنا بالله وباليوم الآخر فهم أظهروا انه منافقون بالله وباليوم الآخر مع انهم ليسوا مؤمنين بهما

في الحقيقة فهم أظهر واخلاف ما يجب من الايمان بهما فـ كانوا منافقين وان لم يقصدوا النفاق لان زعمهم انهم مؤمنون في الحقيقة (قوله وبيان لتضاعف خبثهم) هذا من جملة علل تخصيص الايمان بالله واليوم الآخر بالذكر وفيه بحث اذ لا يخلو اما ان يكون الكلام في اختصاص الايمان بالله واليوم الآخر بالذكر في المحكي أي كلام المنافقين أو في حكاية الله تعالى عنهم والاول ليس بمرضى اذ لا يناسبه قوله وايدان بانهم منافقون وكذا قوله وبيان لتضاعف خبثهم كما لا يخفى وان كان الثاني لا يناسبه قوله وادعاء بانهم اختاروا الايمان وأحاطوا بقطريه وحق العبارة ان يقال ان كان في كلامهم اختصاص الايمان بالله واليوم الآخر بالذكر كان علة الاختصاص مثل الادعاء المذكور وان كان كلامهم مشتملا عليهم ما وعلى غيرهما كان تخصيص القرآن لهما بالذكر تخصيصا لما هو المقصود الاعظم والابذان والبيان المذكوران وقد غير عبارة الكشف فوقع فيها وقع ولا يتوجه ما ذكرنا على الكشف قال اختصاصهما بالذكر ككشف عن افراطهم في الخبث وتماديهم في الادعاء اذ القوم كانوا يهودا وايمان اليهود بالله ليس بايمان لقولهم عزيز ابن الله وكذلك ايمانهم باليوم الآخر لانهم يعتقدونه على خلاف (٧٩) صفته فكان قولهم آمنا بالله وباليوم

الآخر خبيثا مضاعفا لان قولهم هذا الوصف يدر عنهم الاعلى وجه النفاق فهو كفر لا ايمان فاذا قالوا على وجه النفاق خديعة للمسلمين كان خبيثا الى خبث وايضا فقد أوهموهم احتازوا الايمان من جانبيه واكتنفوه من قطريه هذا كلام الكشف فهو لم يذكر من نكت التخصيص ادعاءهم احتازوا الايمان وأحاطوا بقطريه حتى يرد الاشكال (قوله وعقيدتهم) عطف على اسم ان أي لم يكن قولهم ايماننا كما ان عقيدتهم الباطلة كذلك (قوله لان اخراج ذواتهم

يؤمنون بالله وباليوم الآخر ايماننا كلا ايمان لا اعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد وان الجنة لا بدخلها غيرهم وان النار لا تمسهم الاياما معدودة وغيرها ويرى المؤمنون انهم آمنوا مثل ايمانهم وبيان لتضاعف خبثهم وافراطهم في كفرهم لان ما قالوه لو صدر عنهم لاعلى وجه الخداع والنفاق وعقيدتهم عقيدتهم لم يكن ايمانا فكيف وقد قالوه تمويهها على المسلمين ونهكها بهم وفي تكرار الباء ادعاء الايمان بكل واحد على الاصل والاستحكام والقول هو التلطف بما يفيد ويقال بمعنى المقول والمعنى المتصور في النفس المعبر عنه باللفظ وللرأي والمذهب مجازا والمراد باليوم الآخر من وقت الحشر الى ما لا ينتهي أو الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة (وما هم بمؤمنين) انكار ما ادعوه ونفي ما انتحلوا اثباته وكان أصله وما آمنوا ليطابق قولهم في التصريح بشأن الفعل دون الفاعل لكنه عكس تأكيذا أو مبالغة في التكذيب لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنين أبلغ من نفي الايمان عنهم في ماضي الزمان ولذلك أكد النفي بالباء وأطلق الايمان على معنى انهم ليسوا من الايمان في شيء ويحتمل أن يقيد بما قيدوا به لانه جوابه والآية تدل على ان من ادعى الايمان وخالف قلبه اسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمنا لان من تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه أو ينافيه لم يكن مؤمنا والخلاف مع الكرامية في الثاني فلا ينهض حجة عليهم (بمخادعون الله والذين آمنوا) الخدع ان توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه لتزله عما هو فيه وعما هو بصدده من قولهم خدع الضب اذا توارى في فجره وضب خادع وخدع اذا أوهم الحارث اقباله عليه ثم خرج من باب آخر وأصله الاخفاء ومنه الخدع للخزائن والاختداع ان عرفين خفيين في العنق والمخادعة تكون بين اثنين وخداعهم مع الله ليس على ظاهره لانه لا يخفى عليه خافية ولانهم لم يقصدوا خديعته بل المراد ما مخادعة رسوله على حذف

من عداد المؤمنين أبلغ من نفي الايمان عنهم في ماضي الزمان) أقول لأنه يلزم الثاني من الاول بطريق الاستدلال فيكون الاول أكيد وبيانه ان اخراجهم عن المؤمنين من غير تقييد بزمان يستلزم عدم اتصافهم بالايمان وسلبه عنهم في جميع الازمان التي من جملتها الزمان الماضي فان قيل لو قيل ما آمنوا وأريد نفي ايمانهم مستمر الكان مساويا لقوله وما هم بمؤمنين في افادة اخراجهم من عداد المؤمنين قلنا هذا امر خلاف المتبادر من صيغة الماضي (قوله والخلاف مع الكرامية في الثاني الخ) بل الخلاف معهم في الاول ايضا فانهم زعموا ان الايمان هو التصديق باللسان سواء صدق بالقلب أو أنكر به قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد اذا جعل الايمان اسما للفعل اللسان أعني الاقرار بحقيقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فقد يشترط فيه معرفة القلب واليه ذهب الوفائي وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان وقد لا يشترط شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من أضمرك الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمنا لانه يستحق الخلود في النار انتهى والظاهر منه ان من أنكر بالقلب وأقر باللسان يكون من جملة المؤمنين عند الكرامية فتكون الآية حجة عليهم فتأمل

(قوله أو على أن معاملة الرسول معاملة الله الخ) أي في حكم معاملته وليس المراد إطلاق لفظة الله وإرادة الرسول عليه الصلاة والسلام للأطباق على أن لفظ الله لا يطلق على الرسول بل المراد أن الفعل أعني المخادعة علق به تعالى وأوقع عليه بطريق المجاز العقلي كما يقال أجزيت النهر قال الله تعالى ولا تطيعوا أمر المسرفين صرح بذلك في المطول حيث قال أن المجاز العقلي أعم من أن يكون في النسبة الاسنادية أو غيرها فكما أن اسناد الفعل إلى غير ما حقه أن يسند إليه مجاز فكذا إيقاعه على غير ما حقه أن يوقع عليه وإضافة المضاف إلى غير ما حقه أن يضاف إليه والحاصل أن المراد خداع الرسول صلى الله عليه وسلم لكن علق على الله باعتبار قوة العلاقة بينهما (قوله صورة صنيع المتخادعين) تفصيل الكلام أن الله تعالى يظهر اللطف عليهم بأجراء أحكام المؤمنين عليهم في الدنيا مع أنهم كافرون مستحقون للعذاب فيها وهذا صورة الخداع منه تعالى وأما صورة الخداع منهم فهو أنهم يظهرُونَ إيمانهم ويخفون كفرهم فيكون معنى الكلام على هذا يحصل منهم صورة الخداع مع الله ومنه تعالى أيضاً صورته معهم وعلى هذا كان الاستعارة في المصدر لأنه استعارة تمثيلية كما فهم من كلام العلامة التفتازاني (قوله بيان واستئناف) فعلى الأول خدعهم هو القول المذكور فإنه يستلزم اظهار شيء هو (٨٠) الإيمان وإخفاء شيء آخر هو الكفر وعلى الثاني جواب سؤال كأنه قيل أي شيء

يقصدون بهذا القول فقيل يخادعون الله الآية فان قيل إذا كان كونه بياناً أو استئنافاً دليل كونه بمعنى يخدعون فواجهه إذا أبقى على معناه قلنا يصلح لما ذكر أيضاً إذا كان بمعناه الحقيقي ويحتمل أن يكون خبراً بعد خبر (قوله إلى غير ذلك من الأغراض والمقاصد) مثل أن يختلطوا بالمسلمين حتى تحصل اللفة بينهم بحسب الظاهر فيمكر بهم ويميلهم عن الإسلام وعن محبة الرسول عليه السلام وعن الجهاد وتقرير الدين (قوله يعني أن دائرة

المضاف أو على أن معاملة الرسول معاملة الله من حيث أنه خليفته كما قال تعالى من يطع الرسول فقد أطاع الله أن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله وأما أن صورة صنيعهم مع الله تعالى من اظهار الإيمان واستبطان الكفر وصنع الله معهم بأجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده أخبث الكفار وأهل الدرك الأسفل من النار استدراجاً لهم وامتنال الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين أمر الله في إخفاء حالهم وأجراء حكم الإسلام عليهم بمجارة لهم بمثل صنيعهم صورة صنيع المتخادعين ويحتمل أن يراد بيخادعون يخدعون لأنه بيان ليقول أو استئناف بذكر ما هو الغرض منه لأنه أخرج في زنة فاعلت للبالغة فان الزنة لما كانت للمغالبة والفعل متى غولب فيه كان أبلغ منه إذا جاء بلام مقابلة معارض ومباراستصحب ذلك ويعضده قراءة من قرأ يخدعون وكان غرضهم في ذلك أن يدفعوا عن أنفسهم ما يطرق به من سواهم من الكفرة وأن يفعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الأكرام والاعطاء وأن يختلطوا بالمسلمين فيطلعوا على أسرارهم ويندعواها إلى منابذهم إلى غير ذلك من الأغراض والمقاصد (وما يخادعون لأنفسهم) قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو والمعنى أن دائرة الخداع راجعة إليهم وضررها يحق بهم أو أنهم في ذلك خدعوا أنفسهم لما غروها بذلك وخدعهم أنفسهم حيث حدثهم بالاماني الفارغة وجعلتهم على مخادعة من لا يخفى عليه خافية وقرأ الباقر وما يخدعون لأن المخادعة لا تتصور إلا بين اثنين وقرئ ويخدعون من خدع ويخدعون بمعنى يخدعون ويخدعون ويخدعون على البناء للمفعول ونصب أنفسهم بنزع الخافض والنفس ذات الشيء وحقيقته ثم قيل للروح لأن نفس الحي به وللقلب لأنه محل الروح

الخداع راجعة إليهم) فيكون المعنى ما يضارون شيئاً ضرراً الخداع لأنفسهم لا غيرهم (قوله أو أنهم في ذلك خدعوا أنفسهم الخ) بمعنى فعل أنفسهم معهم شيئاً شبيهاً بالخداع وفعلوا أنفسهم مع أنفسهم شيئاً شبيهاً به أيضاً ويحتمل أن يكون المعنى وما يخادعون لأنفسهم بأن يخادع كل واحد منهم الآخر بالطريق الذي ذكره المصنف ويصدق أن مجموعهم يخادعون أنفسهم (قوله لأن المخادعة لا تتصور إلا بين اثنين) في الحواشي أنت خير بان الخدع لا يتصور إلا بين اثنين لأنه عبارة عن أن يوهم شخص صاحبه خلاف ما يريد من المكروه فلا يستقيم أن يجعل اقتضاء الاثنين سبباً للعدول من المخادعة إلى الخدع أقول أراد المصنف أن المخادعة تقتضي أمرين كل منهما يخادع الآخر وأما الخدع فليس كذلك بل يمكن أن يكون من جانب واحد دون الآخر وأما مخادعة الشخص نفسه فهو مبني على المسامحة ثم إن ظاهر قوله وقرأ الباقر ويخدعون لأن المخادعة الخ يدل على أن قراءتهم مبني على هذا المعنى فيلزم أن تكون القراءة مبنية على الدراية دون الرواية وليس كذلك لأن يقال المراد بيان ترجيح هذه القراءة على القراءة الأولى (قوله ونصب بنزع الخافض) والمعنى ما يخادعون الاعن أنفسهم ولأنفسهم ومن جوز تعريف التمييز فهو تمييز (قوله وللقلب لأنه محل الروح

أو متعلقه) الأول مبني على ماذا كان المراد بالروح الحيواني والثاني على ان يراد بالروح الروح الانساني فن قال بوجود الامور
المجردة عن المادة يقول الروح هو النفس المجردة التي لا تحل في شيء ولا في مكان وليس بجسم ولا مكان وهم الحكماء القائلون بان
النفس المجردة متعلقة بالبدن تعاقب التدبير والتصرف وان كان لا يحل في البدن وليس بينهما قرب ولا بعد مكاني ثم ان الحكماء
اختلفوا في ان اول ما يتعلق به الروح الانساني وهو النفس الناطقة القلب أو الدماغ فذهب ارسطو ومن تبعه كابن سينا الى أن
متعلقه الاول هو القلب دون الدماغ قال ابن سينا في الشفاء فيجب أن يكون أول تعلق النفس بالقلب وهذا كلام طويل لا يليق
بمثل هذا الموضع ويمكن أن يقال اختار المصنف هذا المذهب لانه المذهب المنصور واعلم أنه يعلم من كلامه ان ذات الشيء
الروح وكذا فهمهم مما سيجيء من قوله والمراد بالنفس ههنا ذواتهم ويحتمل جعلها على غير أرواحهم وهو خلاف كلام المحققين
فأنهم صرحوا بان ذات الشيء التي تشير اليها كل واحد بقوله أنها هي النفس الناطقة التي هي الروح الانساني الا أن يقال هذا على
مذهب من ذهب الى أن ذات الشخص هو البدن أو المركب من البدن والروح (قوله فلان يؤامر نفسه) هذا يدل على ان
النفس بمعنى الرأي ولا يجوز أن يكون النفس بمعنى الذات وهو ظاهر ولا وجه لمعنى آخر وهذه الدلالة حصلت من تشبيه النفس
وعبارة الكشف فلان يؤامر نفسه اذا تردد في الامر واتجه له رأيان وداعيان لا يدري على أيهما يعرج فسموهم نفسين
اما لصدورهما عن النفس واما لان الداعيين لما كانا كالامرئين شبهوهم بذاتين فسموهم نفسين ففي هذه العبارة لا بد أن
تكون النفس بمعنى الرأي (قوله ورجوع ضرره اليهم في الظهور كالمحسوس الخ) هذا يدل على ان ضرورة الخداع ليس
محسوسا حقيقة وانما هو كالمحسوس لكن تفسير قوله تعالى

(٨١)

أن الضرر المذكور
محسوس حقيقة لكنهم
ما يحسون والاولى أن
يقال معنى ما يشعرون
انهم لا يدركون أمورا
ظاهرة كالمحسوس فكأنهم
ليس لهم حس (قوله
والآية تحتلها) أي المعنى
الحقيقي والمجازي

أو متعلقه ولان قوامها به وللإساءة لفرط حاجتها اليه وللرأي في قولهم فلان يؤامر نفسه لانه ينبعث
عنها أو يشبه ذاتا أمره وتشير عليه والمراد بالنفس ههنا ذواتهم ويحتمل جعلها على أرواحهم
وآرائهم (وما يشعرون) لا يحسون بذلك لتماذي غفلتهم جعل لحوق وبال الخداع ورجوع ضرره
اليهم في الظهور كالمحسوس الذي لا يخفى الاعلى مؤوف الحواس والشعور الاحساس ومشاعر الانسان
حواسه وأصله الشعر ومنه الشعار (في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا) المرض حقيقة فيما يعرض
للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص به ويوجب الخلل في أفعاله ومجاز في الاعراض النفسانية التي
تخل بكاملها كالجهل وسوء العقيدة والحسد والضغينة وحب المعاصي لانها مانعة من نيل الفضائل
أو مؤدية الى زوال الحياة الحقيقية الأبدية والآية الكريمة تحتلها فان قلوبهم كانت متألمة

(١١ - (بيضاوي) - اول)

المذكورين والاولى أن يقال المراد من مرض القلب ههنا ما هو
غرض من الاغراض النفسانية اذا غرض يتعلق ههنا بما سوى الغرض النفساني وانما الغرض ههنا بيان كفرهم ورداءة
باطنهم وخبث عقيدتهم كما قاله صاحب الكشف قال صاحب الحواشي لا يخفى أن ليس المراد في الآية حقيقة المرض بالمعنى المذكور
كيف لا وذهب الاطباء الى أن القلب ليس قابلا للمرض بالمعنى المذكور أقول لان سلم ان الاطباء قالوا بان القلب ليس قابلا للمرض
مطلقا وانما قالوا القلب لا يقبل الجراحة كيف وقد صنف الاطباء بابا في الامراض القلبية كالحفقان مثلا ثم قال الشريف العلامة
المرض في اللغة يستعمل في القلب على سبيل الحقيقة بان يراد به الألم وكونه مرضا حقيقة مما لا شبهة فيه عند أهل اللغة وقد يستعمل
على سبيل المجاز واما في الآية فالمراد به المعنى المجازي الذي هو آفة في الادراك كسوء الاعتقاد والكفر انتهى وهذا خلاف كلام
المصنف ويحتمل أن المصنف نظر الى أن رسوخ الاخلاق السيئة يوجب مرض القلب حقيقة بان يخرجه عن الاعتدال الذي
يلام ويناسب صحته كما قال الامام الرازي من أن الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق والكفر ودام به فربما صار سببا للتغير
في مزاج القلب بقي ههنا أن المرض بالمعنى الاول من المعنيين ما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال ويوجب الخلل في افعاله
وقد تعرض لاثباته بقوله فان قلوبهم كانت متألمة وفي كون الألم موجبا لخروج القلب عن الاعتدال والخلل في الافعال نظر ويمكن
أن يقال مراده انه قد يخرجه عن الاعتدال وقد يوجب الخلل (قوله أو مؤدية الى زوال الحياة الحقيقية الأبدية) قال صاحب الحواشي
الظاهر أن يقال مؤدية الى زوال السعادة الأبدية أو ما يشابه ذلك لان الحياة الأبدية مشتركة بين المسلمين والكافرين أقول
الاولى ما قاله المصنف لان حياة الكفار كالحياة بل عدم الحياة بالنسبة اليهم كان خيرا فكذا أنه ليس لهم حياة فيكون هذا يستمر

منافعها والتعبر عنها بالحياة لا يخلو عن نكتة ومبالغة قال الله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى ثم ان المصنف قيد الحياة بالحقيقة فيحتمل أن يقال المراد منها الحياة الكاملة وهي ما يترتب عليه فوائد ما فادالم يترتب عليها ما هو فائدتها لم تكن حياة حقيقية وكذا ورد المؤمن حي في الدارين فان هذا يفيد تخصيص الحياة بالمؤمن فيكون المراد الحياة الكاملة (قوله وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى الخ) لا حاجة الى ذلك اذ يجوز أن يقال ان زيادة المرض فعل الله تعالى من غير أن يكون مسببا لشيء آخر وقد أخذ هذا الكلام من الكشف وهو مذهب الاعتزال (قوله أي مؤلم) فيه أمران أحدهما ان هذا يدل على ان الالم بمعنى المؤلم لم يثبت هذا كما قال الشريف العلامة انما اقتصر صاحب الكشف على ذكر المجاز العقلي ردالمبايقال من ان الالم بمعنى المؤلم كالسميع بمعنى المسمع فانه ليس يثبت والثاني ان قوله أي مؤلم يدل على ان الالم بمعنى موجد الالم في الغير لكن قوله يقال الخ معناه ان العذاب متصف بالالم كما يظهر من تشبيهه بجده فبين أول الكلام والآخر

(٨٢)

تحرر قاعلى ما فات عنهم من الرياسة وحسدا على ما يرون من ثبات أمر الرسول صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوم ما فيوما وزاد الله غمهم بما زاد في اعلاء أمره واشادة ذكره ونفوسهم كانت مؤوفة بالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي صلى الله عليه وسلم ونحوها فزاد الله سبحانه وتعالى ذلك بالطبع أو بازدياد التكليف وتكرير الوحي وتضاعف النصر وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى من حيث انه مسبب من فعله واسنادها الى السورة في قوله تعالى فزادتهم رجسا ليكونها سببا ويحتمل أن يراد بالمرض ما تداخل قلوبهم من الجبن والخور حين شاهدوا شوكة المسلمين وامداد الله تعالى لهم بالملائكة وقذف الرعب في قلوبهم وبزيادته تضعيفه بما زاد لرسول الله صلى الله عليه وسلم نصرة على الاعداء وتبسطا في البلاد (ولهم عذاب أليم) أي مؤلم يقال ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع وصف به العذاب للمبالغة كقوله * تحية بينهم ضرب وجيع * على طريقة قولهم جده (بما كانوا يكذبون) قرأها عاصم وحجرة والكسائي والمعنى بسبب كذبهم أو ببذله جزاء لهم وهو قولهم آمنوا قرأ الباقر يكذبون من كذبه لانهم كانوا يكذبون الرسول عليه الصلاة والسلام بقلوبهم وادخلوا الى شياطينهم أو من كذب الذي هو للمبالغة أو للتكثير مثل بين الشيء وموت البهائم أو من كذب الوحشي اذا جرى شوطا ووقف لينظر ما وراءه فان المنافق متخير متردد والكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به وهو حرام كله لانه علل به استحقاق العذاب حيث رتب عليه وما روى ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام كذب ثلاث كذبات فالمراد التعريض ولكن لما شابه الكذب في صورته سمي به (واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض) عطف على يكذبون أو يقول وما روى عن سلمان رضي الله عنه ان أهل هذه الآية لم يأتوا بعد فعله أراد به أن أهلها ليس الذين كانوا فقط بل وسيكون من بعد من حاله حالهم لان الآية متصلة بما قبلها بالضمير الذي فيها والفساد خروج الشيء عن الاعتدال والصالح ضده وكلاهما يعمان كل ضار ونافع وكان من فسادهم في الارض هيج

الالم يصح أن يكون بمعنى ذي الالم لا بمعنى المؤلم فتأمل (قوله الى شطار دينهم) جمع شاطر وهو المبالغ في الخبث (قوله والكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به وهو حرام كله الخ) فيه نظر فانه يجوز الكذب في مواضع شتى للاعداء الشرعية تخوف ظالم ودفع فتنة بل قد يجب ولعل مراد المصنف تقييد الحرمة بعدم المصلحة الشرعية لشهرته ويمكن أن يقال ان الخبران قصد بالخبر الكاذب معناه فهو حرام اذا عذر في ذلك القصد وانما العذر في التلفظ به وأما اذا أريد به معنى آخر صحيح غير معناه

الحروب

الظاهرى فهو في الحقيقة ليس اخبارا عن الشيء على خلاف ما هو به وانما الاخبار

عنه بحسب الظاهر ومن هذا الباب الكذبات الثلاث المروية عن الخليل على نبينا وعليه الصلاة والسلام وهي قوله انى سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله هذا ربى في شأن الكواكب أما الاول فانه عليه الصلاة والسلام أراد بقوله انى سقيم انى مورد السقم فان كل انسان يعرض له الصحة والمرض وأما قوله بل فعله كبيرهم فانه ليس أراد معناه المطابق بل أراد توبيخهم فكانه قال بل فعله كبيرهم على مقتضى ما هو زعمكم ان تلك معبودون فان شأن المعبود أن يكون له مثل ذلك الفعل وأراد بقوله عليه الصلاة والسلام هذا ربى انه ربى على زعمكم الباطل لان القوم كانوا يتخذون الكواكب آلهة تبقى ههنا قسم آخر وهو ان من قال شيئا هو خلاف الواقع للمصلحة الشرعية لکن لا يقصده معناه الحقيقي ولا شيئا آخر هل يحرم هذا أولا والظاهر عدم الحرمة واعلم أن قوله تعالى بما كانوا بايراد لفظ كانوا ادال على ان عذابهم باسمرارهم على الكذب فان لفظ كانوا ههنا للاستمرار فيفيد أن عذابهم لعدم توبتهم ورجوعهم عن الكذب قال العلامة التفتازانى حكم بان المكذب قبيح كله فان أراد سمعافسهما وطاعة وان أراد عقلا فلا دليل عليه كيف

وقد يتعين اعصمة دم نبي فهو حسن أقول في قوله فسمعوا طاعة بكايته نظر فان الشرع قد جوز في بعض المواضع بل قد أوجب مثل ما ذكر (قوله فان ذلك مما يؤدي الى فساد ما في الارض) يفهم منه أن فعلهم ليس نفس الفساد لانه ابطال للنفع واخراج الشيء عن الاعتدال وتهيج الخوف والفتن وماشا كلهم ليس ابطال للنفع بعينه وانما هي تستلزم ابطال وتؤدي اليه فهي أشياء تستلزم الفساد وتؤدي اليه وتستتبعه فلفظ يفسدون مجاز باعتبار استعمال الفساد وارادة ما يوجب فسادا كان مجازا من سلاتبعيا كالاستعارة التبعية (قوله قالوا انما نحن مصلحون) الظاهر منه انه قصر افراد أي ليس حالنا مشتملة على الاصلاح والافساد بل نحن مقصرون على الاصلاح أي لما قيل لهم لا تفسدوا وتوهموا ان حالهم مشتملة على الفساد فردوا بقولهم انما نحن مصلحون ويحتمل أن يكون قصر قاب بان توهموا من قول القائل لهم لا تفسدوا ان قصده قصر حالهم على الفساد فقلوبهم بذلك الحكم بقولهم انما نحن مصلحون (قوله جواب لاذا ورد لناصح) غرضه ان قالوا الآية جواب لاذا وانما نحن مصلحون (قوله ورد لما ادعوه ابلغ رذ) هو استفاد من مجموع الامور المذكورة ولكل منها دخل فيه (قوله للاستئناف) دال على انه جواب سؤال فيشعر بزيادة الاهتمام (قوله فان همزة الاستفهام الخ) ذهب المصنف تبعاً للصاحب الكشاف الى أن لفظ الاوكذا اختصار مركبة من همزة الاستفهام التي للانكار وحرف النفي للتنبيه على ان ما بعده محقق فاذا تحقق انكار النفي تحقق الاثبات لأن نفي النفي اثبات قال الشريف العلامة لكنهم ما بعد التركيب صاروا كلمتي تنبيه يدخلان على ما لا يجوز دخول حرف النفي (٨٣) عليه كقولك الا واما ان زيد اعالم وذهب

كثيرون الى ان ليس بينهما تركيب أقول الظاهر أن الاول أولى لأن فيه نوع دقة وأيضا كون همزة الاستفهام للانكار محقق وكذا كلمة النفي فلا حاجة الى اعتبار كلمة مستقلة للتنبيه بل يكفي التركيب بينهما وقوله انما يتلقى بها القسم أي يجاب بها القسم كان ولا م التأكيدي وحرف النفي يعني لما دل على التحقيق كان مشبها بحرف القسم

الحروب والفتن بمخادعة المسلمين وممالأة الكفار عليهم بافشاء الاسرار اليهم فان ذلك يؤدي الى فساد ما في الارض من الناس والدواب والخرث ومنه اظهار المعاصي والاهانة بالدين فان الاخلال بالشرائع والاعراض عنها مما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم والقائل هو الله تعالى أو الرسول صلى الله عليه وسلم أو بعض المؤمنين وقرأ الكسائي وهشام قيل باثمام الضم الاول (قالوا انما نحن مصلحون) جواب لاذا رد لناصح على سبيل المبالغة والمعنى أنه لا يصح مخاطبتنا بذلك فان شأننا ليس الا الاصلاح وان حالنا متمحضة عن شوائب الفساد لان انما تفيد قصر ما دخلت عليه على ما بعده مثل انما زيد منطلق وانما ينطلق زيد وانما قالوا ذلك لانهم تصوروا الفساد بصورة الاصلاح لما في قلوبهم من المرض كما قال الله تعالى ان من زين له سوء عمله فرآه حسنا (١١) الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون) رد لما ادعوه ابلغ رد للاستئناف به وتصديره بحرفي التأكيدي ألامنبهة على تحقيق ما بعده فان همزة الاستفهام التي للانكار اذا دخلت على النفي أفادت تحقيقا ونظيره أليس ذلك بقادر ولذلك لا تكاد تقع الجملة بعد دها الامصدر بما يتلقى به القسم واختها ما التي هي من طلائع القسم وان المقررة للنسبة وتعريف الخبر وتوسيط الفصل لرد ما في قولهم انما نحن مصلحون من

فلذا يتلقى بما يتلقى بها (قوله طلائع القسم) الطليعة هي مقدمة الجيش يستعمل فيما تقدم على الشيء ويناسبه (قوله وتعريف الخبر وتوسيط الفعل الخ) الظاهر اعراهم بالجر للعطف على ما سبق ولجئ ما بعده بالجر وهو قوله والاستدراك بلا يشعرون والمعنى انه ردهم ابلغ رد للاستئناف وايراد الاوان وتعريف الخبر وضمير الفصل الكائنين لرد تعريضهم وتوضيح الكلام ان ههنا غرضين أحدهما المبالغة في وصفهم بالافساد وهذا ناظر الى ما فهم من كلامهم من قصرهم أنفسهم على الاصلاح والثاني المبالغة في دفع تعريضهم على المؤمنين وهو ايضا مفهوم من كلامهم لكن هذا الغرض مستفاد من تعريف الخبر وتوسيط الفصل قال الشريف العلامة قيل في وجه المبالغة في تعريف الخبر وتوسيط الفصل ان الاول يفيد حصر المسند اليه في المسند والثاني يفيد تأكيده هذا الحصر وهذا وان كان مناسبا لرد دعواهم الكاذبة فانهم لما قصروا أنفسهم على الاصلاح قصر افرادنا بسبب في ردهم أن بقصرنا على الفساد قصر قلب أي هم مقصرون ون على الفساد ولا حظ لهم في الاصلاح لكن يرد عليه ان تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصره في المبتدأ كما هو المذكور في المفتاح والمشهور في الاستعمال وان ضمير الفصل يفيد هذا الحصر ويؤكده وقيل المبالغة في تعريف المفسدين على قياس ما مر في المصلحين انه ان حصلت صفة المفسدين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فلما فاقونهم هم لا يعدون تلك الحقيقة فيكون الفصل مؤكدا للنسبة الاتحاد الذي هو أقوى من القصر في افادة المقصود أقول قديقال توضيح المبالغة الحاصلة من تعريف الخبر انه يدل على اتحاد المبتدأ معه في المفهوم والمعنى ومن هذا يستدل

على حصر المسند في المسند اليه ولا ينبغي انه اذا لم يشيأ كان كل منهما مقصورا على الآخر وكما قصر المسند على المسند اليه كان المسند اليه مقصورا على المسند فكانوا مقصورين على الافساد لا يتجاوزونه الى الاصلاح وقصرهم على الافساد مبالغة في كونهم مفسدين فان قلت الاتحاد لا يناسب القصر اذ قصر الشيء على الشيء يقتضي مغايرتهما اذ لا وجه لقصر الانسان على نفسه ولا فائدة فيه قلت اعتبار الاتحاد لا ينافي التغير في الواقع وهذا يكفي في القصر ولك ان تقول اعتبار الاتحاد لا يجمع اعتبار المغايرة الذي يحتاج اليه القصر ثم انه بقي ههنا شيء وهو ان ادعاء الاتحاد بين شيئين متغايرين أمر غير مطابق وهل يجوز مثل ذلك في كلام الله تعالى فتأمل ويمكن ان يقال قصر الافساد عليهم المستفاد من تحلية الخبر باللام يدل بحسب الظاهر على ان كل افساد صادر منهم وهذا مبالغة في انصافهم بالافساد فتدبر (قوله الاعراض عما لا ينبغي وهو المقصود بقوله لا تفسدوا والانيان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله آمنوا) وتقديم الاعراض عما لا ينبغي وهو النهي عن الافساد على الانيان بما ينبغي وهو الايمان لان من طاب ما ينبغي ينبغي ان يعرض عما لا ينبغي لان ما لا ينبغي مانع عن حصول ما ينبغي فيجب أولا ازالة المانع فمن أحب ان تتحلى نفسه بالمعاني الحقة والتصديقات اليقينية عليه ان يزيل عن خاطره الكدورات والخواطر المانعة عن فيضان الحق (قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا) حاصل ما ذكره الشريف العلامة ههنا انه أسند الفعل الى آمنوا ولا تفسدوا وهما جملتان وليس يمتنع لان الذي يمتنع هو اسناد الشيء الى معنى الفعل يعني اذا كان معبرا عنه بمجرد لفظه على قياس اسناده الى معنى الاسم معبرا عنه بلفظه وحده في نحو قام زيد وهذا الذي نحن فيه اسناد للفعل الى لفظه بل الجملة وتحقيقه ان الالفاظ سواء كانت مهمة أو مستعملة مفردة أو مركبة متساوية الاقدام في صحة الاسناد الى أنفسها سواء كانت مجردة عن ملاحظة معانيها كما في قولك ألف ضرب من ثلاثة أحرف (٨٤) أو مأخوذة معها كما في لا تفسدوا وآمنوا اذ المسند اليه لفظهما باعتبار الدلالة

verse 12
على المعنى وليس هذه
الصحة باعتبار ان الالفاظ
اذا ذكرت وأريد بها
أنفسها صارت أسماء كما
توهم لان المهمل لا يصير اسما
بالاخبار عن لفظه وكذلك

التعريض للمؤمنين والاستدراك بلا يشعرون¹² (واذا قيل لهم آمنوا) من تمام النصح والارشاد فان كمال الايمان بمجموع الأمور من الاعراض عما لا ينبغي وهو المقصود بقوله لا تفسدوا والانيان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله آمنوا (كما آمن الناس) في حيز النصب على المصدر ومصدرية أو كافة مثلها في ر بما واللام في الناس للجنس والمراد به الكاملون في الانسانية العاملون بقضية العقل فان اسم الجنس كما يستعمل لمساهمة مطلقا يستعمل لما يستجمع المعاني المخصوصة به والمقصودة

الجملة التي صارت مخبرا عنها باعتبار ألفاظها في أنفسها أو مع ملاحظة معناها كما عرفت فان قلت قد صرحوا بان منه
المبتدأ لا يكون الاسما قلت ذلك لانهم اعتبروا وضع الالفاظ بازاء المعاني ليستفاد منها في التراكيب فبينوا أحوال الالفاظ في تلك التراكيب لا أحوالها في أنفسها بل تعرف هذه بالمقايضة فلفظ ضرب لما وضع لمعناه صار فعلا فيبين حاله بانه اذا كان مستعملا في ذلك المعنى لم يصح الاخبار عنه وكذا لفظ من بخلاف لفظ زيد واذا لم تستعمل في معانيها جاز الاخبار عنها كلها أقول محصل ما ذكره ان معنى قولهم الاسناد اليه من خواص الاسم انه من الخواص الإضافية أي خاصة له بالاضافة الى الفعل والحرف اذا عبر بهما عن معنهما لانه خاصة حقيقة حتى لا يوجد في غير الاسم أصلا فانه قد يوجد في غيره كما في المهمل وكذا قولهم ان المبتدأ لا يكون الاسما قصر اضافي بالنسبة الى الفعل والحرف كقولنا ما زيد الا قائم وليس حصر حقيقيا حتى يلزم ان لا يوجد وصف الابتداء في غير الاسم فانه قد يحصل في غيره كقول القائل جسيق مهمل فماذا كرفي كتب النحو من ان الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد تعريف للكلام الحاصل من تركيب الالفاظ الموضوع وهو الذي يبحث عنه النحوي قصدا اصالة دون مطلق الكلام وحينئذ اندفع البحث الذي ذكره صاحب الحواشي بان ما ذكره في توجيه تصريحهم بان المبتدأ لا يكون الاسما لا يفيد ذلك اذ غاية ما لزمنه ان لا يصح الاسناد الى الفعل والحرف المستعملين في معنهما ولا يلزم من ذلك انحصار المسند اليه في الاسم ولا انحصار المبتدأ فيه لبقاء احتمال الاسناد الى الجملة وغيرها (قوله كما آمن الناس في حيز النصب على المصدر) الكاف ههنا بمعنى المثل وأصله آمنوا ايمانا مثل ايمان الناس فحذف الذي هو المفعول المطلق في الحقيقة وأقيم كما آمن الناس مقامه فلذا قال في حيز النصب على المصدر أي في مقام المنصوب على المصدرية (قوله المراد به الكاملون في الانسانية) قال العلامة التفتازاني المعروف بلام الجنس قد يقصد به بعض الافراد من غير اعتبار وصف فيه كما في قوله * ولقد أمر على اللثيم يسبنى * وقد يقصد به الجنس باعتبار وصف الكمال كما في ذلك الكتاب وقد يقصد به الجنس باسمه كما في قوله تعالى ان الانسان لني خسر والاول قليل الجدوى جدا لا يصار اليه

الاعتماد تعذرا لآخرين وقال صاحب الحوائى لاشك ان الجنس باعتبار وصف الكمال غير المعانى المذكورة للام التعريف فان كان اللام حقيقة فيه يلزم ان يكون طامعنى آخر وقد صرحوا بخلافه وان كان مجازا لا يستقيم ذكره في عداد العهد الذهني والاستغراق أقول يختارانه معنى مجازى يستفاد من القرينة وقوله لا يستقيم ذكره الخ قلنا ممنوع فان العهد الذهني والاستغراق ليسا معنى اللام حقيقة كما صرح به المحققون وانما معناه الحقيقي الاشارة الى الجنس واما العهد والاستغراق فيستفادان من القرينة وقد قال الشريف العلامة ان اللام اما التعريف العهد واما التعريف الجنس كما ذكر في الفصل وان الاستغراق والعهد الذهني راجعان الى التعريف الجنسي ويستفاد ان من الامور الخارجية عن مدلول اللام والمعرف بها (قوله ومن هذا الباب قوله تعالى صم بكم عمي) يعني من باب نفي الجنس عن الفرد الغير الكامل وهو الذي لا تستجمع فيه المعانى المخصوصة بالجنس فان مؤدى معناه انهم ليسوا بسامعين نفي جنس السماع عنهم لكونهم ليسوا بجامعين للمعاني المخصوصة بالسمع وفيه بحث لانه سيجي في كلامه ان قوله تعالى صم بكم عمي من باب التشبيه لا الاستعارة فيكون التقديرهم كصم في الحقيقة ليس فيه نفي الجنس بل تشبيه بماتفي الجنس عنه (قوله وقد جمعهما الشاعر الخ) أي اطلاق اللفظ الموضوع للجنس وارادة الكامل منه تارة وارادة المطلق أخرى اذ لا يصلح حمل المبتدأ والخبر في قوله اذ الناس ناس على أمر واحد بل تفاوت وهو جنس الناس أو الناس الكاملون وكذا قوله الزمان زمان والالكان الكلام خاليا عن الفائدة بل يجب ان يحمل أحدهما على الجنس مطلقا والآخر على الكامل منه ويحتمل ان يكون الاول الجنس والثاني الكامل فيكون المعنى ان جنس الانسان هو الكامل منه فيكون اللام في الناس (٨٥) للحقيقة وتنكير الناس للتعظيم ويكون

المعنى ما ذكر ويحتمل ان ينعكس فيقال الكامل من الانسان هو الجنس وعلى كل تقدير يلزم ان يكون غير الكامل ليس من جنس الناس ادعاء (قوله واستدل به على قبول توبة الزنديق الخ) المراد بالزنديق ههنا من يخفى الكفر ووجه الاستدلال به ان ايمان المنافق وهو مسر لا كفر

منه ولذلك يسلب عن غيره فيقال زيد ليس بانسان ومن هذا الباب قوله تعالى صم بكم عمي ونحوه وقد جمعهما الشاعر في قوله * اذ الناس ناس والزمان زمان * أول العهد والمراد به الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه أو من آمن من أهل جلدتهم كابن سلام وأصحابه والمعنى آمنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص متمحض عن شوائب النفاق مما لا لايمانهم واستدل به على قبول توبة الزنديق وأن الاقرار باللسان ايمان والالم يفقد التقييد (قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء) الهمة فيه للانكار واللام مشار بها الى الناس أو الجنس بأسره وهم مندرجون فيه على زعمهم وانما سلفهم لاعتقادهم فساد رأيهم أو لتحقير شأنهم فان أكثر المؤمنين كانوا فقراء ومنهم موالى كصهيب وبلال أو للتجمل وعدم المبالاة بمن آمن منهم ان فسر الناس بعبد الله بن سلام وأشياعه والسفه خفة وسخافة رأى يقتضيها نقصان العقل والحلم يقابله (ألا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) رد ومبالغة في تجهيلهم فان الجاهل بجهله الجازم على خلاف ما هو الواقع أعظم ضلالة وأتم جهالة من المتوقف المعترف بجهله فانه ربما يعذر وتنفعه

مقبول فتمكون توبة الزنديق أي ايمانه مقبولا وأما وجه الاستدلال على ان الايمان بمجرد اللسان ايمان فهو انه لو لم يكن ايمانا لم يكن للقيس المذكور وهو قوله تعالى كما آمن الناس فائدة بل يكفي قوله تعالى آمنوا وههنا كلام وهو انه ان كان المراد بان الاقرار باللسان ايمان انه ايمان ظاهري فلا نزاع فيه وان كان المراد انه ايمان حقيقي فلا يدل الكلام عليه وليس بمطابق للواقعة وللإشارة الى هذا قال واستدل عليه بصيغة المجهول وقد سلك ذلك الطريق ابن الحاجب في المختصر فكما قال استدلال كان اشارة الى ضعف الدليل (قوله أو الجنس بأسره الخ) فيه انه يدل على انهم زعموا ان جميع السفهاء مؤمنون وليس كذلك بل زعمهم ان جميع المؤمنين سفهاء والاولى الاقتصار على الوجه الاول وعبرة الكشاف اللام في السفهاء مشار بها الى الناس ويجوز ان يكون للجنس وينطوي تحته الجاري ذكرهم على زعمهم والفرق بين هذه العبارة وعبارة المصنف ظاهر فان عبارة المصنف نص في ان المراد جميع السفهاء وعبارة الكشاف ليس بنص بل ظاهر فيما ذكر ويحتمل غيره والجواب ان وجه ما قاله المصنف ارادة المبالغة في سفاهتهم فان السفاهة منحصرة فيهم (قوله أو لتحقير شأنهم الخ) أي الباعث على التسفيه التحقير والباعث على التحقير كونهم فقراء (قوله فان الجاهل الخ) فيه بحث فانه لا يفهم من قوله تعالى ألا انهم هم السفهاء الآية الاعتقاد الباطل اذ لا تستلزم السفاهة اعتقاد الباطل اذ هي خفة العقل وهي قد تكون سببا للتحير والشك وكذا عدم العلم لا يستلزم الجهل المركب والجواب ان يقال المراد من السفه ههنا اعتقاد الباطل أو المراد بعدم العلم الجهل المركب بقريظة ان هذا الكلام بيان حال المنافقين الذين يعتقدون

(قوله لانه أكثر طباقا) فان السفة حقة العقل فتناسب العلم أكثر من مناسبة الشعور لان الشعور الاحساس وهو ليس مختصا بأولى العقل بخلاف السفة والعلم فانهما مختصان بهما (قوله واما النفاق وما فيه من الفتن الخ) الاظهر ان يقال ان الفساد وهو فعل يترتب عليه الفتن أمر محسوس بخلاف السفاهة فانه أمر يعرف بالعقل وليس بمحسوس (قوله بيان لمعاملتهم) الى قوله فليس بتكرار جواب سؤال وهو ان صدر القصة وهو قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية دال على ان ايمانهم بمجرد القول وليسوا مؤمنين حقيقة وهذه الآية وهي قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا الآية دالة على ذلك أيضا فلزم التكرار فاجاب بما دفع التكرار وهو أن هذه الآية يعلم منها صريحا معاملتهم مع المؤمنين والكفار بخلاف الآية الاولى بل هي لبيان أصل نفاقهم وهو انهم أظهروا الايمان وأبطنوا الكفر (قوله بحيث يلقي) أي بحيث يلقي شيئا فيكون الالتقاء وهو جعل الشيء ملاقيا لشيء آخر حاصل (قوله اذا انفردت معه) فيكون (٨٦) الى بمعنى مع قال صاحب المغنى الثالث من معاني الى المعية وذلك اذا ضمنت

شيئا الى آخر مثله حتى صار كبيرا وبه قال الكوفيون وجاعة من البصريين في من أنصاري الى الله (قوله أو من خلاك ذم) فالمعنى جاوزوا عن المؤمنين واصلمين الى شياطينهم فيكون الى معناها المشهور (قوله ويشهدله قوطهم تشيطون) وجه الشهادة انه لم يثبت في ملحقات تفعلل تفعان ويثبت تفيعل فهذا يدل على زيادة الياء دون النون فهذا يرجح الاول من الاحتمالين المذكورين فتأمل (قوله لتضمنين معنى الانهاء) هذا ناظر الى المعنى الثالث فيكون المعنى اذا خلوا منهتين الى شياطينهم (قوله لانهم قصدوا بالاول دعوى

الآيات والنذر وانما فصلت الآية بلا يعلمون والتي قبلها بلا يشعرون لانه أكثر طباقا لانه كرا السفة ولان الوقوف على أمر الدين والتمييز بين الحق والباطل مما يفتقر الى نظر وفكر وأما النفاق وما فيه من الفتن والفساد فانهما يدرك بآدنى تفطن وتأمل فيما يشاهد من أقوالهم وأفعالهم^(١٣) واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا) بيان لمعاملتهم المؤمنين والكفار وما صدرت به القصة فساقه لبيان مذهبهم وتمهيد نفاقهم فليس بتكرار يروى ان ابن أبي وأصحابه استقبلهم نفر من الصحابة فقال لقومهم انظروا كيف أرد هؤلاء السفهاء عنكم فأخذ بيد أبي بكر رضي الله عنه فقال مرحبا بالضيف سيد بني تيم وشيخ الاسلام وثاني رسول الله في الغار الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذ بيد عمر رضي الله عنه فقال مرحبا بسيد بني عدي الفاروق القوي في دينه الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذ بيد علي رضي الله عنه فقال مرحبا بابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه سيد بني هاشم ما خلا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت واللقاء المصادفة يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبلته ومنه ألقيته اذا طرحته فانك بطرحه جعلته بحيث ياتي (واذا خلوا الى شياطينهم) من خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه أو من خلاك ذم أي عداك ومضى عنك ومنه القرون الخالية أو من خلوت به اذا سخرت منه وعدى بالى لتضمن معنى الانهاء والمراد بشياطينهم الذين ماثلوا الشيطان في تمردهم وهم المظهرون كفرهم وازافتهم اليهم للمشاركة في الكفر أو كبار المنافقين والقائلون صغارهم وجعل سيئويه نونه تارة أصلية على أنه من شطن اذا بعد فانه بعيد عن الصلاح ويشهدله قوطهم تشيطون وأخرى زائدة على أنه من شاط اذا بطل ومن أسمائه الباطل (قالوا انامعكم) أي في الدين والاعتقاد خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية والشياطين بالجملة الاسمية المؤكدة بان لانهم قصدوا بالاول دعوى احداث الايمان وبالثانية تحقيق ثباتهم على ما كانوا عليه ولانه لم يكن لهم باعث من عقيدة وصدق رغبة فيما خاطبوا به المؤمنين ولا توقع رواج ادعاء الكمال في الايمان على المؤمنين من المهاجرين والانصار بخلاف ما قالوه مع الكفار (انما نحن

احداث الايمان) فيه بحث لانه ان أراد ان ايمانهم كان يوجد بعد ان لم يكن فاعتبار العدم السابق بمالا مستهزؤن فائدة فيه اذ كل ممكن فهو معدوم بالعدم السابق وان أراد انهم ادعوا حدوث ايمانهم بعد كفرهم فقوهم آمنا لا يدل على ذلك وانما يدل على حدوثه بالمعنى الاول ويمكن أن يقال ان قوهم آمنا دال على حدوث الايمان لان وضع الفعل على الحدوث اكن قصد الحدوث بالمعنى الاول مما لا فائدة له لانه معلوم فيجب أن يكون مقصودهم المعنى الثاني أو يقال ان كفرهم السابق ثابت فيكون احداث الايمان ايجاده بعد الكفر فتأمل (قوله ولانه لم يكن لهم باعث الخ) يعني ليس لهم في بواطنهم باعث على أن يخاطبوا المؤمنين فيما ادعوا فيه الموافقة معهم أن يوردوه بالاسمية الدالة على الدوام والثبات ولا أن يؤكده بما يحققه بخلاف مخاطبتهم مع شياطينهم اذ طباعهم الرديئة متنفرة عن الايمان وان كان الاصل أن يخاطبوا المؤمنين بالجملة المؤكدة لانهم منكرون لايمانهم وأن يخاطبوا شياطينهم بما لا تأكيد فيه اذ شياطينهم ليسوا منكرين موافقتهم هذا هو الظاهر ويمكن أن يقال عدم تأكيد الجملة

الاولى من جملة نفاقهم بالمؤمنين باراعتهم ان ايمانهم ليس مما ينبغي أن يشك فيه شاك حتى يحتاج الى تأكيده وأما تأكيد الجملة الثانية فلقد دفع مათوهم ان شياطينهم شكوا في ايمانهم لقولهم مع المؤمنين آمنا (قوله تأكيده لما قبله) يعني ان عدم العطف اما لان هذه الجملة تأكيده لما سبق لان الاستهزاء بالاسلام والعياذ بالله نفى له ونفيه يدل على الاصرار على الكفر أو لانها بدل عن السابقة لان تحقير الاسلام تعظيم الكفر وهو مستلزم للموافقة مع الكفار فالجملة الثانية دالة على ما يلابس الاولى ويلزمها فهي في حكم قولنا أعجبني الدار حسننها فان قيل بين تحقير الاسلام والثبات على الكفر ملازمة فالحاجة الى اعتبار تعظيم الكفر قلنا لان ملازمة التعظيم مع الموافقة أظهر وقال العلامة التفتازاني الظاهر انه بمنزلة بدل الكل وأرباب البيان لا يقولون بذلك في الجملة التي لا محل لها ويعنون بما لا محل له من الاعراب ما لا يكون خبرا أو صفة أو حالا وان كان في موقع المفعول للقول أقول على ما ذكرنا اندفع ما ذكره فتأمل (قوله أو استئناف وكان الشياطين الخ) الظاهر أن الاستئناف أولى لكون فائدته أكثر لاشتماله على السؤال والجواب الموجب لقوة وقوع الجواب في ذهن السامع مع انه يدل على ما يدل عليه التأكيده من تحقيق الجملة السابقة وكذا يدل على كون الجملة مقصودة بالذات كما يدل عليه اذا جعل بدلا (قوله سمي جزاء الاستهزاء الخ) فيه نظر فانه اذا كان الاستهزاء بمعنى جزاء الاستهزاء كان معناه الله يجازي الاستهزاء الخ لا يكون للفظ بهم ارتباط بالفعل والاولى أن يقتصر بما قال أولا من ان معنى يستهزى بهم يجازيهم على استهزائهم (٨٧) حتى يكون المجموع بمعنى المجموع وعلى

هذا يكون يستهزى بهم مجازا مرسلا وكذا على تقدير أن يكون بمعنى ازال الحقرة والهوان لان كلا منهما مسبب عن الاستهزاء الحقيقي (قوله أو يعاملهم معاملة المستهزى) بأن يرهم شيئا يميل طبعهم اليه وينفعهم في الظاهر وهو في المآل يوجب ضررهم ويؤذيهم (قوله أو يرجع وبال

مستهزؤن) تأكيده لما قبله لان المستهزى بالشئ المستخف به مصر على خلافه أو بدل منه لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر أو استئناف فكأن الشياطين قالوا لهم لما قالوا انا معكم ان صح ذلك فما بالكم توافقون المؤمنين وتدعون اليمان فاجابوا بذلك والاستهزاء السخرية والاستخفاف يقال هزئت واستهزأت بمعنى كأجبت واستجبت وأصله الخفة من الهزء وهو القتل السريع يقال هزأ فلان اذا مات على مكانه وناقته نهزأ به أى تسرع ونخف (الله يستهزى بهم) يجازيهم على استهزائهم سمي جزاء الاستهزاء باسمه كما سمي جزاء السيئة سيئة اما لمقابلة اللفظ باللفظ أو لكونه مماثل له في القدر أو يرجع وبال الاستهزاء عليهم فيكون كالاستهزى بهم أو ينزل بهم الحقرة والهوان الذي هو لازم الاستهزاء أو الغرض منه أو يعاملهم معاملة المستهزى أما في الدنيا فباجراء أحكام المسلمين عليهم واستمدراجهم بالامهال والزيادة في النعمة على التمادي في الطغيان وأما في الآخرة فبان يفتح لهم وهم في النار بابا الى الجنة فيسرعون نحوه فاذا صاروا اليه سد عليهم الباب وذلك قوله تعالى فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون وانما استؤنف به ولم يعطف ليدل على ان الله تعالى تولى مجازاتهم ولم يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم وان استهزاءهم لا يؤبه به في مقابلة ما يفعل

الاستهزاء عليهم) من الرجوع لامن الرجوع ويحتمل أن يكون مراده أن يكون مجموع جملة الله يستهزى بهم بمعنى الجملة المذكورة وأن يكون مراده ان معنى يستهزى يرجع وبال الاستهزاء بهم بمعنى عليهم فيكون الباء بمعنى على (قوله وانما استؤنف به ولم يعطف الخ) فيه نظر اذ هذا ليس ناشئا من الاستئناف بل من تخصيص لفظ الله تعالى بالذكر وتصديره ولذا قال الشريف العلامة ثم ان هذا الاستئناف لم يصدر بذكر الله وحده الا لفائدة التبيين الاولى التنبيه على ان الاستهزاء بالمنافقين هو الاستهزاء الابلغ الذي لا اعتداده باستهزائهم لصدوره عن من يضمحل علمهم وقدرتهم في جنب علمه وقدرته والثانية الدلالة على أن الله تعالى يكفي مؤنة عباده المؤمنين و ينقم لهم ولا يحوجهم الى معارضة المنافقين تعظيما شأنهم ولا يلزم الاعتراض على الكشف لانه قال هو استئناف في غاية الجزالة والافخامة وفيه أن الله عز وجل هو الذي يستهزى بهم الاستهزاء الابلغ ومعناه ان في هذا الكلام المستأنف هذه الفائدة ولم يدل كلامه على أن هذه الفائدة تترتب على الاستئناف دون العطف كما دل عليه كلام المصنف والمفهوم من كلامه في غير ذلك الموضع ان تقديم اسم الله تعالى وبناء الخبر عليه يفيد الاختصاص لان الاستئناف مفيد ذلك ولذا قال في قوله تعالى والله يقدر الليل والنهار انه يفيد الاختصاص مع انه ليس فيه الاستئناف بل العطف وقد يقال يحتمل أن يذهب الوهم على تقدير العطف الى أن ههنا مقدر او هو المؤمنون يستهزى بهم ويكون والله يستهزى بهم معطوفا عليه فلا يحصل الغرض المذكور وهو انه لم يخرج المؤمنين أن يعارضوهم

verse 14

(قوله يحدث حالا خلا ويتجدد حيناً) قال الشريف العلامة لما كان المصارع دالا على الزمان المستقبل الذي تجدد شيئا بعد شيء على الاستمرار ناسب أن يقصده اذ وقع موقع غيره ان معنى مصدره المفاوق لذلك الزمان يحدث على منواله مستمرا استمرارا تجدد بالاثبوتيا كما في الجملة الاسمية (قوله ويدل عليه قراءة ابن كثير ويمدهم) لان الامداد اعطاء المدة ولم يجيء بمعنى المد في العمر (قوله ومصدق ذلك الخ) هذا من تمة كلام المعتزلة يعني اضافة الطغيان اليهم للشعار بان اسناد المد الى الله تعالى ليس على الحقيقة اذ لو كان المد من فعل الله تعالى كما هو مذهب أهل السنة لكان الطغيان أيضا من فعل الله تعالى فيجب أن لا يضاف اليهم بل أطلق ولهذا لما أسند المد في النفي الى الشياطين لم يضاف النفي اليهم بل أطلق وههنا كلام وهو ان اضافة الطغيان اليهم للابسة الحالية والمحلية والوصفية والموصوفية ولا يلزم من ذلك أن لا يكون فعل الله تعالى مثلا اذ قيل بياض زيد وتشككه وطوله لا يدل ذلك على انها ليست فعل الله اذ هي بارادة الله تعالى مع صحة هذه الاضافة وأجاب عنه الشريف العلامة بان المراد ههنا ان في هذه الاضافة اشارة لطيفة الى أن الطغيان والنامدى في الضلالة من الافعال التي اكتسبوها باختيارهم استقلالاً وان الله تعالى يرى عنده فليس يتعلق به خلقا ولا ارادة فحقه أن يضاف اليهم للشعار (٨٨) بهذا الاختصاص لا بالاختصاص باعتبار المحلية والانصاف فانه يفهم من

تماديهم في الطغيان فلو أضيف على ذلك القصد لعريت الاضافة عن الفائدة أقول يفهم من ظاهر كلام العلامة ان لفائدة في الاضافة على طريقة أهل السنة والحق أن يقال الاضافة للشعار بانهم كاسبون له أي يحصل لهم بكسبهم وان لم يكن بخلقهم أو يقال الاضافة للمبالغة في طغيانهم وفرط عتوهم (قوله خذفت اللام وعدى الفعل بنفسه) رده الشريف العلامة بانه خلاف الاصل فلا يصار

الله تعالى بهم ولعله لم يقل الله مستهزئ بهم ليطابق قولهم ايماء بان الاستهزاء يحدث حالا خلا ويتجدد حيناً بعد حين وهكذا كانت ذكيات الله فيهم كما قال تعالى أولايرون انهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين (ويمدهم في طغيانهم يعمهون) من مد الجيش وأمدّه اذا زاده وقواه ومنه مددت السراج والارض اذا استصلحتهما بالزيت والسماد لا من المد في العمر فانه يعدى باللام كاملي له ويدل عليه قراءة ابن كثير ويمدهم والمعتزلة لما عذر عليهم اجراء الكلام على ظاهره قالوا لما منعهم الله تعالى الطافه التي بمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم وسددهم طرق التوفيق على أنفسهم فتزايدت بسببه قلوبهم ريما وظلمة تزايدت قلوب المؤمنين انشراحا ونورا ومكن الشيطان من اغوائهم فزادهم طغيانا أسند ذلك الى الله تعالى اسناد الفعل الى المسبب مجازا وأضاف الطغيان اليهم لتلايتهم ان اسناد الفعل اليه على الحقيقة ومصدق ذلك أنه لما أسند المد الى الشياطين أطلق النفي وقال واخوانهم يدونهم في النفي أو أصله يد لهم بمعنى يملئهم ويمد في أعمارهم كي تنبهاوا ويطيعوا فما زادوا الا طغيانا وعمها خذفت اللام وعدى الفعل بنفسه كما في قوله تعالى واختار موسى قومه أو التقدير يمدهم استصلاحا وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم والطغيان بالضم والكسر كليان واقيان تجاوزا لحد في العتو والغلو في الكفر وأصله تجاوزا لشيء عن مكانه قال تعالى انما طغى الماء حملناكم والعمه في البصرة كالعمى في البصر وهو التحير في الامر يقال رجل عامه وعمه وأرض عمهاء

لا

اليه الابدليل (قوله وقيل التقدير يمدهم استصلاحا الخ) يلزم من هذا خلاف

ما أراده الله تعالى وهذا يناسب مذهب المعتزلة دون أهل السنة اذ عندنا خلاف ما أراده الله تعالى محال وانما يلزم ذلك لأن مؤدى هذه العبارة أن الله تعالى يمدهم للاستصلاح أي ارادة الاستصلاح لأنه مفعول له ومثل هذا السؤال يرد على قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان خلق الجن والانس للعبادة خلقهما الارادة حصولها عنهما والجواب عن السؤال على قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما خلقت بعضها وهم السعداء الارادة العبادة من ذلك البعض وقد قيل غير ذلك في تفسير الآية ويمكن تطبيقه على مذهب أهل السنة ويحاج عما ورد على قول المصنف وهو قوله استصلاحا لهم ان المراد من الاستصلاح طلب صلاح الحال عنهم والطلب غير الارادة على ما ذكر في الكلام حيث استدلو على تغايرهما بان المطلوب قد يكون غير مراد فان الله تعالى أمر بأهل مثل بالايان والأمر هو الطلب فيكون إيمانه مطلوباً وهو غير مراد والالوقع وشبهه مما اذا أمر السيد عبده بشيء وأراد خلافه منه ليؤدبه ويضربه فان الشيء المأمور به مطلوب مع انه غير مراد وفيه نظر فاننا لنسلم ان الطلب النفسي حاصل في الصورة المذكورة وانما الحاصل مجرد التلفظ بصيغة الامر وأما الامر الحقيقي وهو طلب الشيء فليس حاصل ولا الحق ان يقال ان المراد من الاستصلاح طلب الصلاح وليس المراد الطلب الحقيقي بل الطلب الظاهري الذي هو أمرهم بالمأمورات الواردة في القرآن وههنا كلام سنورده ان شاء الله تعالى

(قوله اختاروها عليه الخ) استعمال الشراء في الاستبدال مجاز مرسل في الظاهر لان الاشتراء استبدال مخصوص واستعماله فيه استعمال الاخص في الاعم لكن صاحب الكشف جعله استعارة حيث قال اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به على سبيل الاستعارة لأن الاشتراء فيه اعطاء بدل وأخذ آخر انتهى وهذا التعليل يدل على ان الاستبدال جزء معنى الاشتراء لأن الاستبدال اعطاء بدل وأخذ آخر وإذا كان الاستبدال جزء معنى الاشتراء كان استعماله فيه مجازا مرسلابلا بعلقة السكينة والجزئية اذا الاستعارة فرع التشبيه ولا يصح التشبيه بين معنى وبين ما يتضمن ذلك المعنى ويكون الجامع ذلك المعنى نفسه بل لابد أن يكون الجامع غير الطرفين فتأمل الآن أن تكون الاستعارة بالمعنى اللغوي (قوله ولذلك عدت الكلمتان) أي البيع والشراء من الاضداد ولا يخفى انه لم يلزم مما ذكر كونهما من الاضداد بل يلزم منه أن يكون الشراء ابدال الثمن والبيع أخذه ولا يلزم أن يكون لكل منهما معنيان أحدهما ضد الآخر فتأمل ويمكن أن يقال مراده انه لما كان كل من العوضين مبيعا ومشتريا فما كان مبيعا فهو بعينه مشتري والعكس كانت الكلمتان من الاضداد أي يكون البيع نارة بمعنى الاخذ وتارة بمعنى الاعطاء وكذا الشراء وفيه ما فيه ثم لك أن تقول ان كان الاستبدال بمعنى اعطاء شيء وأخذ آخر فلا يكون الاشتراء بمعنى الاستبدال في الآية اذ ليس في اشتراء الضلالة بالهدى اعطاء شيء وأخذ آخر وان لم يكن بمعناه بل بمعنى ترك شيء وأخذ شيء آخر كان هذا مخالفا لكلام الكشف لانه يدل على ان الاستبدال فيه اعطاء شيء وأخذ شيء آخر اذ فهم من كلامه ان الاعطاء والاخذ معنى مشترك

(٨٩)

(قوله أخذت بالجمة الخ)

الجمة مجتمع شعر الرأس
والرأس الازعر القليل
الشعر والدردر أصل
الاسنان والعمر عطف
بيان للطويل والجيذر
بالجيم والمثناة والذال
المجسمة القصير وقوله كما
اشترى المسلم اذ تنصرا
أي اشترى المسلم بالاسلام
النصرانية وهذا اشارة
الى تنصر شخص بعدا

لامنار بها قال * أعمى الهدى بالجاهلين العمه ^{١٥} (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى)
اختاروها عليه واستبدلوا هابه وأصله بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان فان كان أحد العوضين
ناضعا من حيث انه لا يطلب بعينه أن يكون ثمنا وبذله اشتراه والافاقى العوضين تصوره بصورة
الثمن فبإذله مشتروا أخذه بائع ولذلك عدت الكلمتان من الاضداد ثم استعير للاعراض عما في يده
محصله غيره سواء كان من المعاني أو الاعيان ومنه قول الشاعر

أخذت بالجمة رأسا أزعرا * وبالثنيا الواضحات الدردرا

وبالطويل العمر عمر اجيدرا * كما اشترى المسلم اذ تنصرا

ثم انسع فيه فاستعمل للرغبة عن الشيء طمعا في غيره والمعنى انهم أخلوا بالهدى الذي جعله الله لهم
بالفطرة التي فطر الناس عليها محصلين الضلالة التي ذهبوا اليها واختاروا الضلالة واستحبوها على
الهدى (فاربحت تجارتهم) ترشيح للمجاز لما استعملوا في معاملتهم أتبعه ما يشاء كله
تمثيلا لخسارتهم ونحوه

(١٢ - (بيضاوي) - اول)

اسلامه وهو مشهور في العرب (قوله ثم انسع فيه الخ) أراد ان هذه

أعم مما قبله فان الاول هو أن يترك شيئا حصل في يده ويحصل غيره فيكون مستلزما للتحصيل وترك الحاصل وهذا المعنى لا يدل على
ذلك اذ لا يعتبر فيه التحصيل بل مجرد الطمع (قوله ترشيح للمجاز) الترشيح ذكر شيء يلائم المستعار منه فان الرجح وكذا التجارة يلائم
المستعار منه الذي هو معنى الشراء الحقيقي وأصل معنى الترشيح تربية الام ولدها يجعل اللبن في فيه شيئا بعد شيء الى أن يقوى على المص
ولما كان في ذكر ما يلائم المستعار منه تقوية للاستعارة وتربية لها سمى ترشيحا واما كانت فيه التربية المذكورة لانها مبنيّة على
المبالغة في التشبيه واتصال المشبه بالمشبه به فذكر ما يلائم المشبه به يؤكده هذا الاتصال كان فيه اشارة الى اتحاد المشبه والمشبه به لوجود خاصية
المشبه به في المشبه واعلم انهم قد اختلفوا في ان الترشيح من المجاز اللغوي فيكون مستعملا في غير معناه الحقيقي أو يكون مستعملا فيه
واما لمجاز في اثباته للمستعار له فالرجح الذي هو حصول الزيادة بالتجارة هل هو مستعمل ههنا في معناه الحقيقي حتى يكون التجوز في
اسناده وتعليقه بالمستعار له أو يكون غير مستعمل فيه فيكون مجازا لغويا فذهب البعض الى انه من المجاز اللغوي وهو الظاهر من كلام
الكشاف ههنا فانه قال ذكر الرجح والتجارة من الصنعة البديعة التي تباغ المجاز الذروة العليا وهو ان تساق كلمة مساق المجاز ثم تقف
باشكال لها واخرات اذا تلاحقت لم ير كلام أحسن ديباجة منه فان اشكال المجاز اللغوي يناسب ان تكون مجازات لغوية
قال صاحب الكشف اعلم ان التعقيب بالملائم قد يكون تبعا للاستعارة الاصل لا وجه له غيره كما في * رأيت أسدا وافي البرائن عظيم
البدنين لا يقصد بذلك الا زيادة تصوير الشجاع وانه أسد كامل ولا يذهب فيه الى شيء كالبديعة ومنه له ليد اظفاره

لم تقلم وقد يكون مستعملا مع الملازمة كما في قوله ولما رأيت النسر عز ابن دأية * وعشش في وكره جاش له صدرى فان طرفى الرأس يشبهان بالوكرين للنسر وقيل هما الرأس والمحيمة وكما في الآية التي نحن فيها أقول فيه نظرفان وافي البرائن عظيم اللبدين لا بد ان تكون مستعملة في معنى ولا يخفى ان استعمالها في المعاني الاصلية لا وجه له فبقى ان يكون المراد غير المعنى الموضوع له وهو لو فرض انه ما ذكر من تأكيده لكل الشجاعة يكون مجازا مستعملا مع الملازمة كما في الآية التي نحن بصدد هاغاية الامر ان يكون مجازا مرسل بالمناسبة كما لا يخفى ولمثل هذا قال السكاكي ان المراد بالاظفار في قوله أنشبت المنية اظفارها شئ مخيل شبيه بالاظفار وكذا في سائر نظائره ويمكن الجواب بان مراده ان وافي البرائن ليس مجازا مستعملا بمعنى آخر غير ما تقدم فان الأسد بمعنى الشجاع و وافي البرائن أيضا بمعناه فهو تأكيده بخلاف الريح فانه ليس بمعنى الاستبدال الذي استعمل الاشتراء فيه ثم ان الفاضل التفتازاني قال في شرح التلخيص ومما يدل على ان الترشيح ليس من المجاز والاستعارة ما ذكره صاحب الكشف في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا انه يجوز ان يكون الحبل استعارة للعهد والاعتصام للوثوق بالعهد أو هو ترشيح لاستعارة الحبل لما يناسبه وقال الشريف العلامة في حاشية الشرح في هذا الكلام ايماء الى رد صاحب الكشف حيث جوز في الترشيح كونه حقيقة ومجازا كما في قرينة الاستعارة بالكناية وله ان يؤول عبارة الكشف بان المراد وهو ترشيح فقط فان الأول مع كونه ترشيحا في الجملة استعارة وان كانت تابعة أيضا لاستعارة الحبل للعهد وقال في شرح المفتاح واعلم ان ترشيح الاستعارة باق على حقيقته فلا يعتبر فيه تشبيه ولا استعارة ولذلك قال صاحب الكشف في قوله واعتصموا بحبل الله انه يجوز ان يكون الحبل استعارة للعهد والاعتصام استعارة للوثوق بالعهد أو ترشيحا لاستعارة الحبل لما يناسبه فالواقع الترشيح قسما للاستعارة أقول لا يخفى مخالفة كلامه في الحاشية والشرح فان الاحتمال الذي أبداه في الحاشية وارد على نفسه واعلم ان ما ذكره المحققان المذكوران دال على ان الترشيح لا بد ان يكون حقيقة ولا يكون (٩٠) مجازا لكن الاستدلال بعبارة الكشف لا يساعدهم فان عبارة الكشف

إذا أجرى على ظاهره يفهم منه ان الترشيح في الآية المذكورة باق على حقيقته ولا يفيد ان كل ترشيح كذلك وقد يقال

ولما رأيت النسر عز ابن دأية * وعشش في وكره جاش له صدرى

والتجارة طلب الربح بالبيع والشراء والرجح الفضل على رأس المال ولذلك سمي شفا واسناده الى التجارة وهو لاربابها على الاتساع لتلبسها بالفاعل أو لمشايتها اياه من حيث انها سبب الربح والخسران (وما كانوا مهتمين) لطرق التجارة فان المقصود منها سلامة رأس المال والرجح وهو لاء قد أضعوا

الطلبتين

انه يمكن ان تؤول عبارة الكشف بان يقال ان أو بمعنى الواو فقد أثبتتها الكوفيون والاختش

والجرمى وعلى هذا فلا استدلال على ان الترشيح حقيقة لاستعارة وأولى من ذلك ان معنى كلامه ان المقصود الاصلى من الاعتصام الوثوق بالعهد نفسه من غير اعتبار كونه ترشيحا لاستعارة الحبل للعهد وان يكون المقصود الاصلى منه الترشيح ثم انه كيف يكون الاعتصام بالمعنى الحقيقي ولا يتصور معناه ههنا وكذا الراجح الحقيقي والتجارة الحقيقية في الآية المذكورة فلا بد ان يكون بالمعنى المجازى وكذا في جميع الصور وهو المفهوم من عبارة الكشف على ما بينا (قوله ولما رأيت النسر عز ابن دأية) قول الشريف العلامة استعار لفظ النسر للشيب ولفظ ابن دأية وهو الغراب للشعر الاسود ورشح الاستعارتين بذكر التعشيش وهو أخذ العش وذكر الوكر وهو موضع الطائر الذي يأخذه للتفرج يخ قال العلامة واعلم ان الترشيح قد يكون باقيا على حقيقته نابعا للاستعارة لا يقصده الا تقويتها كقولك رأيت أسدا وافي البرائن كأنك لا تريد به الا زيادة تصور الشجاع وانه أسد كامل من غير ان تذهب للفظ البرائن الى معنى آخر وقد يكون مستعارا من ملائم المستعار منه ملائم المستعار له كما في البيت فانه استعير فيه لفظ الوكر من معناه للرأس أقول قد حققنا ان وافي البرائن مجاز بمعنى الشجاع وانه مراد صاحب الكشف فلا تغفل (قوله ولذلك سمي شفا) بكسر الشين وبالفاء المشددة فان الشف هو الزيادة على الشئ يقال أشف بعض ولده على بعض اذا فضله عليه (قوله واسناده الى التجارة وهو لاربابها على الاتساع الخ) المراد بالتلبس كون التجارة فعلا للتاجر وأثره وتحقيق هذا الاسناد على ما ذكره صاحب الفوائد الغياثية أن لكل مركب هيئة موضوعه فان قام زيد مثاله هيئة تركيبية موضوعه لمعنى هو نسبة مصدر الفعل الى ما هو فاعل له فاذا أريد بها نسبة ذلك المصدر الى ما يتعلق بذلك الفاعل كان مجازا فعنى قولنا ربح التاجر ان التاجر فاعل الربح ومعنى قولنا ربح التجارة ان التجارة سبب الربح والاول حقيقة والثاني مجاز وقد صرح بان هذا المجاز مجاز لغة وقد قيل انه مجاز عقلي اذا ثبت التسام حكما غير ما عنده ليفهم ما عنده ويتميز عن الكذب بالقرينة أقول هو ضعيف اذا لم يكن التركيبية ليست لفظا حتى يكون استعمالها في غير ما وضعت له مجاز لغة وانما المسموع هو

الألفاظ المفردة وأما الهيئة التركيبية فأمس معقول الآن يتوسع فيقال المجاز اللغوي أعم مما هو واقع في اللفظ المسموع بالذات أو في شيء قائم باللفظ يجعله في حكم المسموع ثم انه لا وجه لاثبات المتكلم حكما غير ما عنده اذ لا يقدر التكلم على الحكم على خلاف ما عنده الا ان يقال المراد الاثبات بحسب الظاهر (قوله الطالبتين) بكسر اللام والطلبة بمعنى المطلوب (قوله بطل استعدادهم) فان قلت الاستعداد الاصلى باق لا يزول بالضلالات والاعتقادات الباطلة غاية الامر ان هذه الأمور مانعة للوصول الى المطلوب قات مراده من الاستعداد الاستعداد القريب ولا يخفى انه غير باق لان الضلالة بعد ما تثبت في النفس احتاج ازالتهالوا أمكنت الى مزيد كلفة ومشقة وبعد ازالتهالاتبقى النفس على حالتها الاصلية في اذعان الحق غالبا (قوله ولا يضرب الا ما فيه غرابة ولذلك حوفظ عليه من التغيير) كذا في الكشف ويشعر بان عدم التغيير لاجل الغرابة ولا يخفى ان كل تغيير لا ينافي الغرابة فان من الامثال السائرة الصيغ ضيغت الابن بكسر تاء الخطاب ولو بدل الكسر بالفتح لم تزل الغرابة والاوجه ما قاله العلامة التفتازاني ان عدم التغيير لاجل ان المثل استعارة والاستعارة لفظ المشبه به المستعمل في المشبه فيجب حفظ اللفظ الواقع في المورد والالم يكن اللفظ لفظ المشبه به فلم يكن استعارة (قوله والذي بمعنى الذين الخ) قيل عاينه انه يجب جمع ضمير استوقد كما في قوله كالذي خاضوا وأجيب بان توحيد نظرا الى ظاهر اللفظ وأورد على هذا الجواب انه يوجب جواز مررت بالرجال القائم بتوحيد الضمير نظرا الى صورة اللام المفردة وأجيب بان هذا هو القياس لكن لما كان اللام في صورة لام التعريف حتى ذهب المازني الى انه لام التعريف لم يعتبر صورته وجعل صلته تابعة للموصوف به في الجمع هذا هو المفهوم من كلام

(٩١)

الطالبتين لان رأس ما لهم كان الفطرة السليمة والعقل الصرف فلما اعتقدوا هذه الضلالات بطل استعدادهم واختل عقولهم ولم يبق لهم رأس مال يتوسلون به الى درك الحق ونيل الكمال فبقوا خاسرين آيسين من الربح فاقدون للاصل^{١٦} (مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً) لما جاء بحقيقة حالهم عقبها بضرب المثل زيادة في التوضيح والتقرير فانه أوقع في القلب وأوقع للخصم الألد لانه يريك المتخيل محققا والمعقول محسوسا ولا مراماً كثر الله في كتبه الامثال وفشت في كلام الانبياء والحكماء والمثل في الاصل بمعنى النظير يقال مثل ومثل ومثيل كشيء وشبهه وشبيهه ثم قيل للقول السائر الممثل مضر به بمورده ولا يضرب الا ما فيه غرابة ولذلك حوفظ عليه من التغيير ثم استعير لكل حال أو قصة أو صفة لها شأن وفيها غرابة مثل قوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون وقوله تعالى ولله المثل الاعلى والمعنى حالهم العجيبة الشأن كحال من استوقد ناراً والذي بمعنى الذين كما في قوله تعالى وخضتم

الفرق بانه لم يذكر في مثل الذي استوقد ناراً موصوف بجمع لفظاً ومعنى فجاز اعتبار حكم الذي الذي هو المفرد ورجع الضمير المفرد اليه واما في نحو مررت بالرجال انقائم فلم يجز ذلك لوجود الموصوف المجموع لفظاً ومعنى فغاب حكم الموصوف

لانه المقصود وجعل الموصول صلة الى وصفه بالمشتق كما صرح به المصنف وغيره واعلم ان عبارة الكشف ههنا هكذا فان قلت كيف مثلت الجماعة بالواحد قلت وضع الذي موضع الذين كقوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا والذي سوغ وضع الذي موضع الذين ولم يجوز وضع القائم موضع القائمين أمران أحدهما ان الذي لكونه صلة الى وصف كل معرفة بجملة وتكاثر وقوعه في الكلام ولكونه مستطالا بصاته حقيق بالتخفيف ولذلك نهكوه فحذفوا ياءه ثم كسرتة ثم اقتصر واعلى اللام وحده في أسماء الفاعلين والمفعولين والثاني ان جمعه ليس بمنزلة من جمع بالواو والنون انما ذلك علامة لزيادة الدلالة أقول ليس في كلامه تصريح بان أصل الذي الذين بحذف نونه وقوله لكونه مستطالا بصلته حقيق بالتخفيف يمكن ان يكون معناه ان الذي لكونه مستطالا استحق التخفيف ولذا بولغ في الحذف فيه فعلم ان المدحوب في الموصول التخفيف فلذا جعل الذي مقام الذين لان في هذا الجمل تخفيفا لكن العلامة التفتازاني حمل عبارة الكشف على ان الذي بمعنى الذين بطريق الحذف والتخفيف ثم قال صاحب الكشف أو قصد جنس المستوقدين أو أريد الجمع أو الفوج الذي استوقد ناراً واعتراض العلامة التفتازاني عليه بانه اذا كان الموصوف مثل الجمع والفوج فجعل الذي تخفيفا لذين مما لا يقول به عاقل لما فيه أولا من تكاف في جمع الذين وآخر في افراد الضمير من غير حاجة أصلا أقول لا يفهم من عبارة الكشف ان التكلف المذكور لازم مع تقدير الجمع أو الفوج بل محصل كلامه الجواب عن السؤال بوجوه ثلاثة الاول جعل الذي بمعنى الذين الثاني قصد جنس المستوقدين الثالث تقدير الجمع والفوج ولا يخفى انه لا يلزم منه تكاف جعل الذي بمعنى الذين على تقدير الجمع والفوج اذ على كل تقدير يندفع السؤال المذكور وهو تمثيل الجماعة بالواحد فليتأمل نعم لو قال ان أصل الذي الذين فيلزم ما ذكر من الاعتراض لكن لم يقل صاحب الكشف ذلك بل غاية الامر ان أحد الاجوبة

عن السؤال الذي ذكره ان الذي في هذا التركيب بمعنى الذين ولعل غرضه انه كذلك على تقدير عدم اعتبار الفوج أو الجمع لأن الذي مطلقا كذلك (قوله وهو وصلة الى وصف المعرفة الخ) قال الشريف العلامة المتبادر من قول صاحب الكشف ان الذي لا يكونه وصلة الخ أنه بكامله اسم موضوع يتوصل به الى وصف المعارف بالجل كما ذهب اليه كثير من المحققين وظاهر ما ذكره في المفصل بل صريحه يدل على ان اللام في الذي حرف التعريف وان هذه اللام هي بعينها التي تعد في الموصولات الا انها حينئذ اسم لا حرف لكونها بمنزلة الذي لا يكونها تخفيفا له وجهورا النحاة على ان اللام التي تعد من الموصولات ليس منقوصة من الذي بل هي اسم برأسها الا انها لما أشبهت حرف التعريف في الصورة لزم ان يكون مدخولها اسما مسبوكا من الجملة الفعلية وهي اسم في صورة الحرف وصلتها فعل في صورة الاسم فلذلك كان اعرابها ظاهرا في صلتها لا مقدرا في محلها واعترض صاحب الحواشي على ما نقل عن المفصل بان المعنى الذي وضع له ذلك اللام في حال الاسمية والحرفية ان كان واحدا كان مستقلا بالمفهومية وغير مستقل بها هذا خلف وان كان متعددا كانت اللام المذكورة مشتركة وحينئذ لا يستقيم قوله هذه اللام بعينها اللام التي تعد في الموصولات كما لا يستقيم ان يقال مثلا ان من الابتدائية هي بعينها من البيانية وأجاب عنه بأنه يمكن التفصي عنه بان اللام الداخل على الذي لام التعريف وله معنى حرفي غير مستقل بالمفهومية واذا حذف الذي واكتفى عنه باللام ضمنت اللام معناه فقد انضم الى اللام معنى الذي وصار المجموع معنى مستقلا بالمفهومية (٩٣) أقول هذا مستكره بعيد جدا اذ يلزم منه ان يكون ما كان حرفا في

كالذي خاضوا ان جعل مرجع الضمير في بنورهم وانما جاز ذلك ولم يجز وضع القائم موضع القائم لانه غير مقصود بالوصف بل الجملة التي هي صلتها وهو وصلة الى وصف المعرفة بها لانه ليس باسم تام بل هو كالجزء منه فحقه أن لا يجمع كالاتجمع أخواتها ويستوى فيه الواحد والجمع وليس الذين جمعه المصحح بل ذو زيادة زبدت لزيادة المعنى ولذلك جاء بالياء أبدا على اللغة الفصيحة التي عليها التنزيل ولكونه مستظلا بصلته استحق التخفيف ولذلك بولغ فيه حذف ياءه ثم كسره ثم اقتصر على اللام في أسماء الفاعلين والمفعولين أو قصد به جنس المستوقدين أو الفوج الذي استوقد والاستيقاد طلب الوقود والسعي في تحصيله وهو سطوع النار وارتفاع طهرها واشتقاق النار من نار بنور نور اذا انقر لأن فيها حركة واضطرابا (فلما أضاءت ماحوله) أي النار ماحول المستوقد ان جعلتها متعدية والاممكن أن تكون مسندة الى ما والتأنيث لان ماحوله أشياء وأما كن أو الى ضمير النار وما موصولة في معنى الامكنة نصب على الظرف أو مزيدة وحوله ظرف وتليف الحول للدوران وقيل للعام حول لانه يدور (ذهب الله بنورهم) جواب لما والضمير للذي وجعه للحمل على المعنى وعلى هذا

الاصل صار بحذف اسم متصل به اسما وصار مشتملا على معنى الاسم مستقلا بالمفهومية وليس له نظير في كلامهم فالتنقض عما اعترض به صاحب الحواشي ان يقال ان معنى قول العلامة الا انها حينئذ اسم لا حرف لكونها بمنزلة الذي الخ انه حرف في حكم الاسم

لكونها قائمة مقام الذي لكونها تخفيفا له واعلم ان الكلام في جعل الذي بمعنى الذين انما وتطويل الكلام فيه زائد على ما هو المقصود بالذات فان الغرض الاصل من الآية تشبيه قصة المنافقين بقصة المستوقد لا تشبيه المنافقين بالمستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد نص عليه في الكشف فقبارته كالصريح في انه لا يحتاج الى ان يجعل الذي بمعنى الذين بمعنى الجمع اذ التشبيه بين القصتين لا بين الجماعة والواحد ولان يجعل بمعنى الجنس ولا يحتاج أيضا الى تقدير الجمع والفوج لانه قال بعد تجويز الوجوه المذكورة على ان المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم تشبيه الجمع بالواحد وانما شبهت قصتهم بقصة المستوقد ونحوه مثل الذين جلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الجار يحمل أسفارا وقوله تعالى ينظرون اليك نظر المغشى عليه من الموت والمصنف ترك هذا التنبيه وتكلم بما يفيد بحسب الظاهر وجوب اعتبار أحد الأمور الثلاثة المذكورة في اصلاح كلامه الى تكاف (قوله وهو سطوع النار وارتفاع طهرها) يرد عليه انه اذا كان هذا معنى الوقود كان معنى مجرد لفظ استوقد طلب سطوع النار وارتفاع طهرها فلا حاجة الى ذكر لفظ النار بعده وهذا لا يرد على عبارة الكشف فانه قال وقود النار سطوعها وارتفاع طهرها ويفهم منه ان معنى الوقود ليس اشتعال النار بل مجرد الاشتعال فلا يلزم التكرار فتأمل (قوله أو الى ضمير النار وما موصولة في معنى الامكنة الخ) فان قلت ما الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول فان الفعل على الوجه الاول مسند الى ضمير النار وما حوله عبارة عن الامكنة أيضا قلت الفرق بان ماحوله على الاول مفعول به وفي هذا الوجه مفعول فيه وتوضيح المعنى على الاول فلما أضاءت النار الاما كن أو الاشياء التي حول المستوقد

أى جعلها مضيئة وعلى هذا الوجه الآخر معناه فلما أضاءت النار في أمكنة حول المستوقد صارت مضيئة هنا إذا كان الفعل لازما وان كان متعديا كان مفعوله محذوفا ويكون المعنى فلما أضاءت النار أشياء فيما حول المستوقد ويرد على الاول من هذين الوجهين ان النار لا توجد فيما حول المستوقد فليس تشرق فيه وأجاب عنه صاحب الكشف بأنه جعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها اسناد للفعل الى السبب وفيه انه لا حاجة الى هذا التكلف لان النار موجودة فيما حوله لان ما حوله ما هو محيط به والنار توجد فيه لان وجود شيء في آخر لا يلزم ان يكون في جميع أجزائه كما ان كون الماء في الكوز لا يستلزم ان يكون في جميع أجزائه بل في بعضه ويرد على الظرفية انه لا بد من اظهار في لانهم انما يجوزوا حذفها من لفظ مكان جلاله على الظروف المكانية المهمة لكثرة استعماله ولا كثرة في الموصول المعبر به عن المكان بل هو قليل جدا هكذا قاله العلامة التفتازاني أقول في قلة ما حول بمعنى المكان خفاء تأمل (قوله لانه المراد من ايقادها) فان قلت قد يكون المراد من ايقاد نار أمرا آخر غير النور قلت المقصود بحسب الغالب أو المقصود الأعظم من ايقاد النار في الظلمة النور وهذا هو المراد ههنا بقريضة قوله وتركهم في ظلمات لا يبصرون ويحتمل ان يكون ذكر ذهاب النور ليستدل منه على ذهاب النار أو لانه أنسب بقوله تعالى وتركهم في ظلمات ويحتمل أيضا ان يراد بالنور النار مجازا لكن الوجه الاول هو ما ذكر في الكتاب (قوله أو بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان) التمثيل قوله مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فان القصد من التمثيل وهو حال المنافقين مذكور في البديل اذ المقصود ذهاب نورهم ووقوعهم في الظلمات وانما قال على سبيل البيان اشارة الى ان المبدل منه ليس في حكم المطروح بل هو معتبرا أيضا فان ما صرح به في التمثيل بيان حال المشبه به وهذا بيان حال المشبه (قوله والجواب محذوف) وهو قوله انطفأت ناره يدل عليه قوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات وأشار المصنف الى تقدير ما ذكر بقوله ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفأت ناره واختلفوا في ان جعلها جوابا أولى أو جعلها استثناء فبعضهم رجع (٩٣) الاول لعدم التقدير الذي هو خلاف

الاصل ولان جعله تمة الاول
يوجب مطابقتها للتمثيل
الثاني وللإشتغال على المبالغة
ولان الجمل على الاستثناء
ضعيف لان السبب في

انما قال بنورهم ولم يقل بنارهم لانه المراد من ايقادها واستثناء أجيب به اعتراض سائل يقول ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفأت ناره أو بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان والضمير على الوجهين للمنافقين والجواب محذوف كما في قوله تعالى فلما ذهبوا به لا يجدون له سبيلا ولا يرجعون واستناد الذهاب الى الله تعالى اما لان الكل بفعله أو لان الاطفاء حصل بسبب خفي أو أمر سماوي كريح أو مطرا أو للمبالغة

تشبيه حالهم قد علم فيما سبق فلما معنى للسؤال عن وجه التشبيه ورجع بعضهم الاستثناء لما في جعله جوابا من عدم تطابق الضميرين لكونه مفردا في الاول وجعافى الثاني وفيه مانع معنوي أيضا وهو انه لم يفعل ما يستحق اذ ذهاب نوره بخلاف المنافق فجعله جوابا يحتاج الى تأويل أقول الظاهر من سوق العبارة جعله جوابا وجعله استثناء لا يخلو من نوع خفاء ولذا قدم صاحب الكشف جعله جوابا على جعله استثناء وتابعه المصنف فان قلت فما معنى قول صاحب الكشف ان الحذف أولى من الاثبات لما فيه من الوجازة مع الاعراب عن الصفة التي حصل عليها المستوقد بما هو أبلغ من اللفظ في اداء المعنى قلت معناه انه اذا لم يجعل ذهاب الله جوابا بل يعتبر جواب آخر فالاولى حذفه للإيجاز والاشارة الى أن الجواب مما لا يحيط به الوصف وليس مراده أن جعله استثناء أولى من جعله جوابا فان قلت اذا قدر الجواب وهو انطفأت ناره علم منه ذهاب النور فما وجه السؤال المقدر والجواب عنه بقوله ذهب الله بنورهم قلت لا يلزم من مجرد انطفاء النار ذهاب الله بنورهم وانما يعلم ذهاب الله بنورهم مطلقا والوجه ان يقال الجواب المقدر بيان حال المستوقد وقوله تعالى ذهب الله بنورهم حال المنافقين (قوله أو بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان) فان ما قصد من التمثيل وهو حال المنافقين مذكور في البديل اذ المقصود ذهاب نورهم ووقوعهم في الظلمات وانما قال على سبيل البيان اشارة الى أنه ليس التمثيل في حكم المطروح بل هو معتبرا أيضا فان ما صرح به في التمثيل بيان حال المشبه به وهذا بيان حال المشبه وقوله أو لان الاطفاء حصل بسبب خفي فيه ان الله تعالى لا يخفى عليه شيء وان خفي على غيره فالمناسب ان يسند الفعل الى سببه الحقيقي الخفي حتى يعلم ثم ان مجرد كون السبب خفيا لا يصحح نسبة الفعل الى الله تعالى فان قيل نسب اليه باعتبار ان الكل منه تعالى فهو يرجع الى الوجه السابق ولعله لم يذ كر صاحب الكشف هذا الوجه لذلك ويمكن ان يقال ان مراده ان هذا التركيب وقع على عادة البلغاء من اسناد فعل يخفى فاعله الى الله تعالى (قوله أو للمبالغة) لان الاسناد الى الفاعل القوي مشعر بقوة الفعل الصادر فكيف اذا أسند الى الفاعل الذي هو أقوى من كل شيء بل لا قوة الا بالله العلي العظيم

(قوله ولذلك) أي ولاجل حصول المبالغة عدى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستصحاب ولذا قيل ذهب زيد معناه اني اذهبت زيدا وكنت معه في الذهاب (قوله احتمل ذهابه بما في الضوء من الزيادة) فان الضوء يستعمل لما يحصل من ذات الشيء كما للشمس ويخص النور بما يكون من غيره كالللمر فان نوره مكتسب من الشمس ولا يخفى ان ما حصل لذات الشيء أقوى مما حصل في الغير بسببه كما في المثال المذكور (قوله الظلمة التي هي عدم النور) التصريح بان الظلمة أمر عديم ليس بوجوده ردا لبعض المتكلمين الذي ذهب الى انها كيفية وجودية مانعة من الابصار (قوله وجعلها ونكرها) اما الجمع فهو للإشارة الى كثرة الظلمة حقيقة أو توسعا بالاشعار الى ان الظلمة التي هم فيها ظلمة قوية كأنها جمع من الظلمة كما ذكره المصنف واما التنكير فانه يفيد التعظيم (قوله فضمن معنى صبر) يعني الكلام تركهم مصيرا ايهم في ظلمات وانما لم يجعل مجازا بمعنى صبر لبعده المناسبة بينهما أولان (٩٤) الاضمار خير من المجاز (قوله فتركته جزر السباع ينشئه) الجزر جمع الجزيرة وهي

ولذلك عدى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستصحاب والاستمسك يقال ذهب السلطان بماله اذا أخذه وما أخذه الله وأمسكه فلا مرسل له ولذلك عدل عن الضوء لذي هو مقتضى اللفظ الى النور فانه لو قيل ذهب الله بضوئهم احتمل ذهابه بما في الضوء من الزيادة وبقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم رأسا ألا ترى كيف قرر ذلك وأكده بقوله (وتركهم في ظلمات لا يبصرون) قد كرر الظلمة التي هي عدم النور وانظماسه بالكناية وجعلها ونكرها ووصفها بانها ظلمة خالصة لا يترأى فيها شبحان وترك في لاصل بمعنى طرح وخلي وله مفعول واحد فضمن معنى صبر فجري مجرى أفعال القلوب كقوله تعالى وتركهم في ظلمات وقول الشاعر

فتركته جزر السباع ينشئه * يقضمن حسن بنانه والماء صم

والظلمة مأخوذة من قولهم ما ظلمك ان تفعل كذا أي ما منعك لانها تسد البصر وتمنع الرؤية وظلماتهم ظلمة الكفر وظلمة النفاق وظلمة يوم القيامة يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم أو ظلمة الضلال وظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمدي أو ظلمة شديدة كأنها ظلمة متراكمة ومفعول لا يبصرون من قبيل المطروح المتروك فكان الفعل غير متعدد والآية مثل ضرب به الله لمن آتاه ضر بامن الهدى فاضاعه ولم يتوصل به الى نعيم الابد فبقي متحيرا متحسرا تقريرا وتوضيحا لما تضمنته الآية الاولى ويدخل تحت عموم هؤلاء المنافقون فانهم أضاعوا ما نطق به ألسنتهم من الحق باستيطان الكفر واطهاره بين خلوا الى شياطينهم ومن آثار الضلالة على الهدى المجهول له بالفطرة أو ارتد عن دينه بعدما آمن ومن صح له أحوال الارادة فادعى أحوال المحبة فاذهب الله عنه ما أشرق عليه من أنوار الارادة أو مثل لايمانهم من حيث انه يعود عليهم بحسن الدماء وسلامة الاموال ولا ولد ومشاركة المسلمين في المقام والاحكام بالنار الموقدة للاستضاءة ولذهب أثره وانظماس نور بهلا كهم وافشاء حالهم باطفاء الله تعالى اياها واذهب نورها (صم بكم عني) لما سدا واما سامعهم عن الاصاخة الى الحق وأبوا ان ينطقوا به

الشيء التي أعدت للذبح والنوش التناول (قوله لانها تسد البصر وتمنع الرؤية) فان قلت اذا كان الظلمة أمرا عديما كيف يسد الابصار ويمنع الرؤية قلت هذا على طريقة أهل العرف واللغة فانهم يجعلون عدم الشرط مانعا من وجود المشروط واما أرباب العلوم العقلية فلم يجزوا ما نفع حقيقة ببناء على ما ذكرنا غاية الأمر انهم يقولون عند عدم الضوء لا تتحقق الرؤية فيمكن اطلاق المانع عاها مجازا (قوله ظلمة الكفر وظلمة النفاق) الظلمة لما كانت مانعة من الابصار والوصول الى المقصد وتحصيل الغرض

وهما امان من الوصول الى المقصد الأصلي شبهها واستعير اسمها لهما (قوله يوم ترى المؤمنين والمؤمنات السنتهم يسمى نورهم الخ) أراد ان تخصيص المؤمنين بان نورهم يسمى بين أيديهم وبأيمانهم مشعر بان الكافرين في الظلمة ولا يخفى ان ثبوت الظلمات لازم اذا كان الضمير للمنافقين واما اذا كان الضمير للمستوفى فلا حاجة الى اعتبار كثرة الظلمة لكن اعتبارها يوجب قوة التشبيه (قوله ومفعوله من قبيل المطروح المتروك) لك ان تقول لم لا يجوز ان يكون مفعوله أمرا عاما مقدراف معناه لا يبصرون شيئا والجواب ان المبالغة في هذا أقوى فكان فيه اشعار بأن ليس لهم الابصار وحاسة البصر وهذا يستلزم ان لا يبصروا شيئا بخلاف العكس اذ عدم ابصار الشيء لا يستلزم نفي حس البصر (قوله مثل ضرب به الله) أي حال ذكره الله الخ (قوله ومن صح له أحوال الارادة فادعى أحوال المحبة) الارادة الاقبال بالكناية على الحق والاعراض عن الخلق وهي ابتداء المحبة ولذا قال صاحب المصطلحات الارادة جرة من نار المحبة في القلب مقتضية لاجابة دواعي الحقيقة وقال صاحب

الفتوحات هي مقام لا يبقى لصاحبه ارادة مع محبوبة ولا غرض ثم قال واختلف الناس في حد الحب فما رأيت أحدا حده بالحب
الحقيقي بل لا يتصور ذلك فما حده من حده الابتائجه وآثاره ولوازمه وقد مثل بعض المحبين عن المحبة فقال الغيرة من صفات
المحبة والغيرة تأتي الا للستر فلا يحمد (قوله بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه لولا القرينة كقول زهير الخ) فانه لولا
ذكر السلاح والمقذف لا يمكن حمل الاسد على معناه الاصلى لكن الآية لم يطوف فيها ذكر المستعار له أى المشبه فان التقدير هم
صم أى هم كصم فيكون تشبيها بليغا بحذف المشبه واداة التشبيه قال الشريف العلامة اعترض بأنه اذا حذف القرينة لم
يصالح اللفظ للمعنى المجازى وأجيب بأنه صالح له في نفسه مع قطع النظر عن عدمها ورد بان صلاحية المعنيين ثابتة له في نفسه أيضا
مع وجودها اذا قطع النظر عنه فلامعنى لا شرط عدمها في هذه الصلاحية ثم الظاهر ان خلو الكلام المشتمل على ذكر اللفظ
المستعار له عن ذكر المستعار مصحح لاصوح المستعار ان يراد منه المعنى المجازى اذ لو اشتمل على ذكره أيضا لتعين المعنى الحقيقي
فلا يكون صالحا للمعنى المجازى وان عدم قرينة المجاز مصحح لان يراد به معناه الاصلى اذ مع وجودها يتعين المعنى المجازى فلا يكون
صالحا للمعنى الحقيقي فالخلو المذكور شرط لاصوح ارادة المعنى المنقول اليه وعدم القرينة شرط لاصوح ارادة المعنى المنقول عنه
فيكون المجموع متعلقا بصلاحية المعنيين على التوزيع قال صاحب الحواشي فيه بحث اذ عدم قرينة المجاز موجب لارادة معناه
الاصلى لا مصحح لارادتها أقول قوله عدم قرينة المجاز موجب لارادة معناه الاصلى ممنوع لم لا يجوز ان يقول القائل رأيت أسدا
و يراد به الرجل الشجاع غاية الامر ان لا يكون هناك قرينة دالة على المعنى المجازى فان قلت المجاز لا بد

(٩٥)

فيه من القرينة الصارفة
فكيف يراد المعنى المجازى
من غير قرينة قلت وجود
القرينة الدالة لا بد منه في
كون اللفظ مجازا لا في ارادة
المعنى المجازى فان قلت
المراد من وجوب ارادة
المعنى الاصلى عند عدم
القرينة انه يجب على
السامع حمل اللفظ

الاستعارة و يتصوروا الآيات باصايرهم جعلوا كأنما لفت مشاعرهم وانتفت قواهم كقوله
صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به * وان ذكرت بسوء عندهم أذنوا
وكقوله أصم عن الشيء الذي لأريده * وأسمع خلق الله حين أريد
واطلاقها عليهم على طريقة التمثيل لا الاستعارة اذ من شرطها أن يطوى ذكر المستعار له بحيث يمكن
حمل الكلام على المستعار منه لولا القرينة كقول زهير
لدى أسد شاكي السلاح مقذف * له لبد أظفاره لم تقلم
ومن ثم ترى المفلقين السحرة يضربون عن توهم التشبيه صفحا كما قال أبو تمام الطائي
ويصعد حتى يظن الجهول * بان له حاجة في السماء
وههنا وان طوى ذكره بحذف المبتدأ لكنه في حكم المنطوق به ونظيره

المسموع على المعنى الاصلى حينئذ قلت هذا أيضا ممنوع غاية الامر أن الظاهر عند عدم القرينة حمله على المعنى الاصلى وأما وجوبه
فغير مسلم ثم انه أو رد عليه أنه لا يجري في الاستعارة المكنية اذ المذكور فيها المستعار له وأجيب بان المستعار في قوله أنشبت
المنية أظفارها هو السبع المذكور بطريق الكناية لان المعتبر في الاستعارة بالكناية هو المكنى عنه لا المكنى به والمستعار له وهو
الموت مطوى وحاصل هذا الكلام أنه يجب في الاستعارة أن يكون المستعار له مطويا تحقيقا كما في الاستعارة التصريحية أو في حكم
المطوى كما في الاستعارة بالكناية لان قوله أنشبت المنية في حكم قوله أنشبت السبع قال صاحب الكشاف في هذا المقام ان الاستعارة
جاءت في الاسماء والصفات والأفعال تقول رأيت أيونا واقيت صما عن الخير ودجا الاسلام وأضاء الحق وأورد العلامة انتفتازاني
عليه سؤالا وأجاب عنه فقال فان قيل الاستعارة في الصفات والأفعال تبعية وهي كما تجرى فيها تجرى في الحروف فلم يقتصر عليها دونها
قلت لانها لا تجرى فيها على هذه الطريقة أعني التصريح بالمشبه به مذكور بلفظ الحرف أقول لا يخفى أن المشبه به في الأفعال والصفات
هو المصدر وهو غير مذكور عند ذكره ما بل المذكور ما يستق منه الا أن يقال هو مذكور بمادته وجوهره وان لم يذكر بصورته
(قوله ومن ثم ترى المفلقين السحرة) المفلق هو الآتي بالمجائب (قوله يضربون بمعنى يعرضون) والصفح الاعراض والتكثير
للدلالة على القوة (قوله يصعد حتى يظن الجهول بأن له حاجة في السماء) الحاجة الى السماء مناسب للعلو المكنى لكن الصعود ههنا
مستعمل للعلو الربى فترتيب الحاجة الى السماء عليه مبنى على تناسي التشبيه وجعل الصعود ههنا صعودا مكنيا ونسبة الظن الى الجهول
امالان العارف يعلم أن لا حاجة للانسان الى السماء واما لانه يعلم أنه لا حاجة لخصوص ذلك الصاعد الى السماء واما لان الجهول يشبهه
عليه الصعود الربى بالصعود المكنى

(قوله أسد على وفي الحروب نعامه) قال العلامة التفتازاني النزاع في هذا المقام أعني في كون مثل ما ذكر تشبيها أو استعارة ليس لفظيا محضا بل مبنيا على ان اسم المشبه به ههنا مستعمل في معناه الحقيقي حتى لا يستقيم الكلام الا بتقدير الكاف ويكون تشبيها أو في معنى المشبه كالرجل الشجاع مثلا ليكون استعارة بمعنى اللفظ المستعمل فيما يشبهه بمعناه الاصل ويصح الحمل من غير تقدير الكاف وهذا هو المختار عندي قال ابن مالك اذا قلت هذا أسد مشيرا الى السبع فلا ضمير في الخبر واذا قلته مشيرا الى الرجل الشجاع ففيه ضمير مرفوع به لانه مؤول بما فيه معنى الفعل وغرضه انه بمعنى الشجاع وقال في شرح التلخيص انا لانسم ان أسد في زيد أسد مستعمل فيما وضع له بل مستعمل في معنى الشجاع فيكون مجازا واستعارة كما في رأيت أسدا يرمى بقرينة جملة على زيد ولا دليل لطم على ان أداة التشبيه ههنا محذوف وان التقدير زيد كالأسد فقولنا زيد أسد أصله زيد رجل شجاع كالأسد محذوف المشبه واستعمل المشبه به في معناه فيكون استعارة ويدل على ما ذكرنا ان المشبه به في هذا المقام كثيرا ما يتعلق به الجار والمجرور كقوله أسد على وفي الحروف نعامه انتهى كلامه ولا يخفى ان ما قاله جار في الآية الكريمة فتكون الالفاظ اثلاثة استعارات فيكون الاصل هم أشخاص لا ينتفعون باسماءهم كالرجال الصم محذوف المشبه به وهو الأشخاص مع صفتها واستعمل الصم بمعناها ويرد عليه أي العلامة التفتازاني الاعتراض بأن صاحب الكشف استدلل على كونه تشبيها بأن شرط الاستعارة طي ذكر المستعار له لفظا وتقديرا لكن المشبه به مقدر ههنا فلا يصح حمل الالفاظ على الاستعارة والعلامة التفتازاني لم يتعرض لهذا الدليل فان قيل لا يجب طي المشبه مطلقا بل يجب أن لا يذ كر على وجه ينبي على التشبيه كما حقق في موضعه قلنا قد صرح الشريف العلامة بأن المراد من طي المشبه على الوجه المذكور أن لا يذ كر على وجه يكون بين طرفيه حمل أو ما هو في معناه ولا يخفى وجود الحمل ههنا فلا تصح الاستعارة واعتراض عليه الشريف العلامة بكلام طويل حاصله ان زيد أسد مسوق لبيان تشبيه زيد بالأسد فيكون الأسد مستعملا (٩٦) في معناه الحقيقي كما ذكره القوم وليس هذا المعنى المجموع وهو الرجل

الشجاع مشبه بالأسد فان
الاستعارة خارجة عن
الطرفين اتفاقا وما استدلل به

أسد على وفي الحروب نعامه * فتخالف تنفر من صغير الصافر
هذا اذا جعلت الضمير للمنافقين على ان الآية قد لكة التمثيل ونتيجته وان جعلته للمستوفدين
فهي
من تعلق الجار والمجرور به يشعر بأن أسد في أسد على مستعمل في مفهوم مجتزئ فلا ينصور
حينئذ تشبيهه فضلا عن الاستعارة بل يكون من قبيل اطلاق المألوم على اللازم كما مر ثم ان استعمال الاسد في معناه الحقيقي لا ينافي تعلق
الجار به اذا لوحظ مع ذلك ان معنى على سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة من الجرأة والصول انتهى كلامه أقول الحق ههنا
ايراد تفصيل وهو أن يقال ان كان المراد من قولنا زيد أسد تشبيهه زيد بالأسد كان الاسد مستعملا في معناه الحقيقي فيكون الامر كما
قاله الشريف العلامة وان كان المراد حمل معنى الاسد عليه كان الاسد مستعملا في معناه المجازي فان صح انه أريد به الرجل الشجاع كان
استعارة فتأمل وأما اذا أريد المجتزئ كان مجازا ومرسلا والقريضة على ارادة أحدهذين المعنيين الحمل كما قاله العلامة التفتازاني
فان قلت اذا أريد به الرجل الشجاع كما ذكرنا فاما ان يراد مفهومه أو فرد له لوجه الاول في نحو قولك زيد أسد وزيد ليس مفهوم الرجل
الشجاع ولا الثاني لان الفرد غير مفهوم اللفظ لان اسم الجنس موضوع للحقيقة الكلية فالرجل الشجاع موضوع للحقيقة الكلية
فاذا استعمل الاسد فيه كان معناه ذلك نقول أولا المراد الاول وليس المراد من حمل المفهوم المذكور على زيد انه غير ذلك المفهوم
بل ان يندم اتحادا في الوجود كما في حمل سائر المفاهيم على الافراد ونقول ثانيا المراد الثاني وهو معلوم اجالا بالقريضة من غير تعيين
ويمكن أيضا دفعه بأن يقال اسم الجنس موضوع للفرد المنتشر كما هو مذهب البعض فرجل شجاع معناه الفرد المنتشر فاذا استعمل
الاسد بمعناه كان أيضا كذلك (قوله على ان الآية قد لكة التمثيل ونتيجته) يرد عليه شيان أحدهما ان نتيجة التمثيل كونهم عميا
ولا يعلم منه كونهم صما بكما والثاني انه على تقدير لزومهما أيضا لا حسن تقديم العمى لكونه ظاهر الزوم أقول الجواب عن الاول يعلم ضمنا
من كلامه فان المستوفدين المذكورين لما تحيروا واختلت قواهم وتعطلت والحال انه شبه حال المنافقين بحالهم حصل في العقل ان حال
المنافقين كحال المستوفدين في كونهم صما بكما عميا وعن الثاني انه يمكن أن يقال ان أول ما يظهر من أمر النبوة هو ما يتعلق بالسمع
وهو دعوى النبي ونزول القرآن ولما ينتفعوا به نفي عنهم السماع أولا ولما ذكر ما يتعلق بالسمع ناسب أن يذ كر ما يتعلق بحواسهم
ولما ينتفعوا بالنطق بان نطقوا بالحق في جواب النبي عليه الصلاة والسلام نفي عنهم النطق ثم ان بعد الدعوى وانكارهم اظهر المجيزة التي
تتعلق بالابصار ولما ينتفعوا منه نفي عنهم الابصار

(قوله فهي على حقيقتها) أي ليست مبنية على التشبيه قال صاحب الحواشي هذا غير مسلم اذ من المعلم أن انطفاء النار لا يحصل الصمم والبكم والعمى مستوقدها وأن التعبير عن اختلال الحواس وانتقاص القوى بهذه مجازات لاحقاق أقول الظاهر أن مراد المصنف ليس انطفاء النار مستلزما لما ذكر على كل حال حتى يرد الاعتراض بأنه لا يحصل لهم الصمم والبكم والعمى بل مراده أنه يمكن الحمل على الحقيقة على التقدير المذكور بأن فرض مستوقد يحصل له الصمم والبكم والعمى باطفاء الله تعالى ناره وجعله بسببه متصفا بها ويكون ذلك المستوقد مشبها به بخلاف ما إذا كان الضمير راجعا إلى المنافقين فيكون المراد على التقدير المذكور تشبيه حال المنافقين بحال من استوقد نارا وأذهب الله تعالى ناره وجعلهم في غاية الحزن والدهشة والخوف فاقدى قوى السمع والنطق والبصر وهذا لا ينكر من قدرة الله تعالى فيكون أشد في تقييح حال المنافقين وخسارهم فإن قلت فموقع جلة صم بكم عمى قلت الجملة استئناف أحوال من مفعول تركهم والرابط الضمير الذي هو صدر الجملة وهو جائز عند بعضهم من غير ضعف (قوله لأن سببه أن يكون باطن الصماخ مكتنزا لا تجويف فيه) ليس مطلق الصمم بسبب ذلك بل عدم التجويف نادر وقد يكون بفقد القوة أو لما عاخر مثل غلظ العصب المفروش في باطن الصماخ وعدم تأثيره من الصوت أو شيء آخر ثم إن المعنى الذي ذكر لا يناسب جعله حالا للمستوقد (قوله لا يعودون إلى الهدى إلخ) هذا ناظر إلى أن يكون الضمير في الآية السابقة راجعا إلى المنافقين وقوله فهم متحiron لا يدرون أي يتقدمون أم يتأخرون يلائم ما إذا كان الضمير راجعا إلى المستوقدين (قوله الأحكام السابقة) أي كونهم صما بكم عميا كونهم صما وعميا ظاهر

(٩٧)

السببية في عدم رجوعهم لأن العمى لا يهتدى إلى الطريق والإصم لا يسمع قول من يهديه إليه وأما كونهم بكم فلا تظهر سببته لعدم الرجوع ويمكن أن يقال البكم لا يقدر أن على أن يسألوا من يهديهم إلى الطريق فهو سبب لعدم الاهتداء في الجملة (قوله للتساوي في الشك) يرد عليه أن الشك هو تساوي وقوع النسبة ولا وقوعها

فهي على حقيقتها والمعنى أنهم لما أوقدوا نارا فذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات هائلة أدهشتهم بحيث اختلت حواسهم وانتقصت قواهم وثلاثها قرئت بالنصب على الحال من مفعول تركهم والصمم أصله صلابة من اكتناز الأجزاء ومنه قيل حجر أصم وقناة صماء وصمام القارورة سمي به فقد ان حاسة السمع لأن سببه أن يكون باطن الصماخ مكتنزا لا تجويف فيه فيشتمل على هواء يسمع الصوت بتوجهه والبكم الخرس والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يبصر وقد يقال لعدم البصيرة (فهم لا يرجعون) لا يعودون إلى الهدى الذي باعوه وضيعوه أو عن الضلالة التي اشتروها أو فهم متحiron لا يدرون أي يتقدمون أم يتأخرون وإلى حيث ابتدؤا منه كيف يرجعون والفاء للدلالة على أن اتصافهم بالأحكام السابقة سبب لتحيرهم واحتباسهم (أو كصيب من السماء) عطف على الذي استوقد أي كمثل ذوى صيب لقوله يجعلون أصابعهم في آذانهم وأوفى الأصل للتساوي في الشك ثم اتسع فيها فاطلقت للتساوي من غير شك مثل جالس الحسن أو ابن سيرين وقوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا فاهاتفيد للتساوي في حسن المجالسة وجوب العصيان ومن ذلك قوله أو كصيب ومعناه أن قصة المنافقين مشبهة بهاتين القصتين وأهماسواء في صحة

(١٣ - (بيضاوي) - أول)

عند العقل فقوله للتساوي في الشك معناه للتساوي في التساوي فالوجه أن يقال أول الشك وقد قال أهل العربية إن أول الشك أو غيره قال الرضى قال النحاة إن أو إذا كانت في الخبر لها ثلاثة معان الشك والابهام والتفصيل وقال صاحب المغنى إن أو حرف عطف ذكره المتأخرون معاني انتهت إلى اثني عشر أحدها شك والمصنف تابع صاحب الكشف في هذه العبارة والجواب أن يقال الشك هو تردد الخاطر وعدم اعتقاده بأحد الطرفين فالمراد بقوله أو للتساوي في الشك إن أو للتساوي الواقع في صورة الشك فإن الطرفين متساويان عند العقل في صورة تردده قال العلامة التفتازاني ما ذكره صاحب الكشف جار على ما شتهر بينهم من أن أو كلمة شك الآن التحقيق أنها لا أحد الأمرين والشك هو المتبادر إلى الفهم من إطلاقها في الخبر وإن كانت تحتل التشكيك والابهام على السامع والمبالغة في تخييمه كقوله وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب وهو يستعمل مجرد التساوي كما في الأمر والنهي حيث يقال إنه للتخيير والاباحة على ما قال في الفصل بعد جعلها لأحد الأمرين أنه قد يقال في الخبر للشك وفي الأمر والنهي للتخيير والاباحة أقول فما في الكشف ناظر إلى أن الشك يتبادر وهو من أمارات الحقيقة على ما ذكر في الأصول وما في الفصل ناظر إلى أن جعلها لأحد الأمرين معنى مشترك بين الكل فالقول بأنها موضوع لأحد الأمرين أولى من القول باشتراكها لفظا بين الأمور المذكورة أو بكونها موضوعا لواحد منها (قوله فاهاتفيد للتساوي في حسن المجالسة) هذا ناظر إلى المثال الأول وقوله وجوب العصيان ناظر إلى الثاني

(قوله وأنت مخير في التمثيل هـ مأو بأيمه ما شئت) لك أن تقول أن هذا لا يستفاد من أو بل المستفاد منها أنه يمكن التمثيل بأيمه ما شئت وأما التمثيل بمجموعهما فليس مستفاداً من لفظه لأن معنى كلمة أو كما ذكر هو تساوي كل من أمرين في شيء ولا يلزم من حصول شيء لكل واحد من أمرين أن يكون مجموعهما بتلك الحالة ولا يخفى أن لا معنى لتشبيه حال المنافقين بمجموع الخاتين المذكورتين من حيث المجموع بل تشبيه حالهما بكل واحد من الخاتين أو بواحد فقط والجواب أن غرضه أنه يستفاد من قوله تعالى أو كصيب أي حالهما أي المنافقين تشبيهه بالخاتين المذكورتين وإذا كان كذلك صح التشبيه بهما جميعاً أي بأن يذكر الخاتين معاً ويشبه حال المنافقين بكل منهما أو يذكر أحدهما فقط ويشبه حالهما بهما وليس المعنى أنه يصح أن يشبه بالمجموع من حيث هو مجموع (قوله يقال للمطر والسحاب) فإن قلت ما وجه إطلاق الصيب على السحاب والحال أن أهل الحكمة زعموا أن السحاب بخار صعد من البحر فاذا وصل إلى الجوالبارد غلظ وانجمد قلت قد يقال قال صاحب الكشف في الآية دلالة على أن السحاب من السماء ينحدر ومنها يأخذ الماء لا كزعم من زعم أنه يأخذ من البحر ويؤيده قوله تعالى وينزل من السماء من جبال فيها من برد أقول أما أن في الآية دلالة على ذلك فيحل نظر إذا ظاهر من الصيب المطر وعلى هذا بل على احتماله لا يكون في الآية دلالة على ذلك بل هذا يحتاج إلى رواية وفي الطيبي أن الإمام قال من الناس من قال إن المطر إنما يحصل من ارتفاع بخرة رطبة من الأرض إلى الهواء فينقدها كمن شدة برد الهواء ثم ينزل مرة أخرى والله تعالى أ بطل ذلك المذهب هنا بان بين أن ذلك الصيب نزل من السماء وكذلك بقوله وأنزلنا من السماء ماء طهوراً وبقوله وينزل من السماء من جبال فيها من برد أقول فيه نظر (قوله وأسحجهم دان) أي سحاب أسود قريب (قوله وتعريف السماء للدلالة) هذا دل على أن اللام للاستغراق وقوله بعد ذلك فاللام لتعريف الماهية يدل (٩٨) على أن اللام لتعريف الحقيقة والجنس لكن الأول على تقدير جعل السماء على

معناه الحقيقي والثاني على جعله بمعنى السحاب فلا يرد الاشكال بأن بينهما تنافياً كما فهم مما صرح به في المطول حيث قال والحاصل أن اسم الجنس المعروف باللام إنما أن يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر إلى ما صدقت عليه الحقيقة

التشبيه هـ ما وأنت مخير في التمثيل بهما أو بأيمه ما شئت والصيب فيعمل من الصوب وهو النزول يقال للمطر وللحباب قال الشماخ * وأسحجهم دان صادق الرعد صيب * وفي الآية يحتملها وتنكيره لأنه أريد به نوع من المطر شديد وتعريف السماء للدلالة على أن الغمام مطبق آخذ بالآفاق السماء كلها فإن كل أفق منها يسمى سماء كما أن كل طبقة منها سماء وقال * ومن بعد أرض يندنا وسماء * أمده ما في الصيب من المبالغة من جهة الأصل والبناء والتشكير وقيل المراد بالسماء السحاب فاللام لتعريف الماهية (فيه ظلمات ورعد وبرق) أن أريد بالصيب المطر فظلماته ظلمة تكافئه بتتابع القطر وظلمة غمامه مع ظلمة الليل وجهله مكانا للبرق والبرق لانها في أعلاه ومنحدره ملتبس به وإن أريد به السحاب فظلماته سحيمته وتطبيقه مع ظلمة الليل

وارتفاعها

من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس واما على حصة معينة

منها وهو العهد الخارجي واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني واما على الكل وهو الاستغراق والحق أن يقال إن لام الاستغراق في الأصل لام الجنس كما صرح به في المطول حيث قال لام الاستغراق وهي لام الحقيقة يقصد به الاستغراق وقوله وهو تعريف الجنس والحقيقة في مقابلة لام العهد والاستغراق أريد به نفس الحقيقة من غير نظر إلى الافراد اختص بهذا الاسم لاسم له غيره وأما إذا كان النظر إلى الافراد فذال اسم آخر دل على هذا أنظر صاحب الكشف حيث أطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق كما قال في قوله إن الله يحب المحسنين أن اللام للجنس فيتناول كل محسن (قوله أمده ما في الصيب من المبالغة) التي في الصيب من الجهات المذكورة أي حصل بالجعل المذكور زيادة وقوة في المبالغة (قوله من المبالغة من جهة الأصل) قال العلامة التفتازاني فيه مبالغت من جهة المادة الاولى لان الصاد من المستعالية والياء مشددة والياء من الشديدة ومن جهة المادة الثانية لان الصوت فرط الانسكاب والوقوع من جهة الصورة لان فيعلا صفة مشبهة دالة على الثبوت ولك أن تقول الوجه الاول متعلق بخصوص اللفظ لاتعاق له بالمعنى فلا يفيد المبالغة في المعنى وأما الثالث فلان مجرد الثبوت لا يدل على المبالغة فتأمل (قوله لانها في أعلاه ومنحدره البرق يحدث في أعلى المطر لانه لطيف جدا ينطفيء بسرعة فلا يبقى الى أن ينزل الى أسفل المطر وأما النازل فالصاعقة وهي التي تحدث من مادة غليظة قال ابن سينا ان البرق يحس في الآن بلا زمان ولكن يمكن أن يبقى الى أن يصل الى بعض منحدر المطر وأما الرعد فهو في أعلاه وأسفله لانه حصل من توج الهواء الحاصل من انحراف السحاب فسبب خروج البرق فيستمر التوج الى أن يصل الى صماخ السماء من (قوله فظلماته سحيمته وتطبيقه مع ظلمة الليل) لا يخفى ان التطبيق ليس الظلمة نفسها وإنما هو سبب الظلمة فيكون فيه توسع والمراد ما يترتب

على النطبيقي من ظلمة الليل ظلمة الليل وفيه اشعار بأن الليل كاهما موجود في السحاب وليس كذلك اذ ظلمة الليل انما حصلت في الجو فيكون بعض منها حاصل في السحاب وهذا هو المراد ويمكن أن يقال من الظلمات الظلمة الشديدة في الغاية وكماها ظلمات (قوله وارتفاعها بانها فاعل الظرف) ظاهر العبارة مشعر بان رفعها يكونها فاعلا للظرف متعين لكنه ليس بمراد وانما أراد ان كونها فاعلا للظرف جائز بل أولى من جعلها مبتدأ وان كان هو أيضا جائزا قال الرضى قال أبو علي وادعى انه مجمع عليه ان الظرف اذا اعتمد على موصوف أو موصول أو ذى حال أو حرف استفهام أو حرف نفي فانه يجوز ان يرفع الظاهر لتقويته بالاعتماد كما سمي الفاعل والمفعول والصفة المنسوبة ثم قال الرضى ويجوز أن يقال في جميع ذلك ان الظرف خبر مقدم على المبتدأ (قوله اضطراب اجرام السحاب واصطكا كها) قال ابن سينا في كانتات الجو من طبيعات الشفاء والسبب في حدوث ذلك الصوت انه يحدث من مفاعلة ما بين النار والرطوبة بحركة عنيفة تكون هي سبب الصوت كما اذا طفت النار فيما بين أيدينا حدث صوت دفعة بحدث حركة دوائية عنيفة سريرة دفعة يقرع ذلك المتحرك سائر الهواء ويحركته السريعة الصاعدة أو المائلة قرع شديد يحدث منه الصوت والذي يقال من حدوث الرعد بسبب اصطكاك الغيوم فبعيد الا ان يكون لها من الحركات ما يصير في أحكام الرياح واعلم أن ابن سينا ذكر في حدوث البرق انه قد يصعد مع البخار الذي هو منشأ السحاب دخان فاذا وصل البخار الى الجوانع عقد وانجمد وصار سحبا وبقى فيه (٩٩) من الدخان محتبسا غايضا تعرض للسحاب بسببه

عصر للدخان بسبب جمع أجزائه أي السحاب وميل بعضها الى بعض بسبب التكاثف ولا يقدر الدخان على الصعود لان أعلى السحاب جامد بسبب قربه الى الموضع البارد فيستحيل الدخان ريحا عاصفة في باطن السحاب يميل الى خروجه من جانب السحاب وتحرك فصار مشتعلا لان هذا الدخان لطيف منتبه للاشتعال فيشتعل بادنى سبب (قوله ويسقون من ورد البريص عليهم - م الخ) بردى نهر

وارتفاعها بالظرف وفاقا لانه معتمد على موصوف والرعد صوت يسمع من السحاب والمشهور ان سببه اضطراب اجرام السحاب واصطكا كها اذا حدثها الريح من الارتعاد والبرق ما يلعب من السحاب من برق الشئ برقا وكلاهما مصدر في الاصل ولذلك لم يجمعما (يجعلون أصابعهم في آذانهم) الضمير لا أصحاب الصيب وهو وان حذف لفظه وأقيم الصيب مقامه لكن معناه باق فيجوز أن يعول عليه كما عول حسان في قوله

يسقون من ورد البريص عليهم * بردى يصفق بالرحيق السلسل

حيث ذكر الضمير لان المعنى ماء بردى والجملة استئناف فكأنه لما ذكر ما يؤذن بالشدّة والهول قيل فكيف حالهم مع مثل ذلك فاجيب بها وانما أطلق الاصابع موضع الانامل للمبالغة (من الصواعق) متعلق بيجمعون أي من أجلها يجعلون كقوهم سقاء من العيمة والصاعقة قصفة رعد هائل معها نار لا تمر بشئ الا أتت عليه من الصعق وهو شدة الصوت وقد تطلق على كل هائل مسموع أو مشاهد ويقال صعقته الصاعقة اذا أهلكته بالحرق أو شدة الصوت وقرئ من الصواعق وهو ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البناءين في التصريف يقال صعق الديك وخطيب مصقع وصعقته الصاعقة وهي في الاصل اما صفة لتصفية الرعد أو للرعد والتاء للمبالغة كما في الراوية أو مصدر كالعافية والكاذبة (حذر الموت) نصب على العلة كقوله

وأغفر عوراء الكريم ادخاره * واصفح عن شتم اللئيم تكمرا

بدمشق والبريص يتشعب منه والتصفيق نقل من اناء الى اناء آخر للتصفية والرحيق صفوة الخمر السلسبيل السهل الانحدار وتعدية ورد بمعنى مع ذكر المفعول على تضمين معنى النزول والباء في الرحيق للمصاحبة (قوله من العيمة) أي شهوة اللين أي من أجل العيمة فن يؤدي معنى اللام فقد يكون ما بعده غاية يقصد حصولها وقد يكون باعثا يتقدم وجوده والمثال المذكور من هذا القسم (قوله والصاعقة قصفة رعد هائل) قال ابن سينا في طبيعات الشفاء وأما الصاعقة فانها ريح سحابية مشتعلة ليست بلطفية لطيف البرق الذي لا جله لا يبقى شعاع البرق زما يعتد به بل هي ريح سحابية مشتعلة تنتهي الى الارض لا ضوءها وحده بل جرمها لمشتعل وأما قول المصنف قصفة رعد فالظاهر انه شبه صوت الرعد قال في الصحاح رعد قاصف شديد الصوت (قوله الا أتت عليه) أي أهلكته قال ابن سينا قد تذيب الصاعقة الصاب المضينة على الرشة ولا تحرق الرشة وكذلك قد تذيب الذهب في الصرة ولا تذيب الصرة الا ما يحرق من الذوب وهذا يخاف قول المصنف مخالفا (قوله اما الصفة لقصفة الرعد) فهي نفسها لاصفتها والجواب أن المقصود ان ما ذكر كان بحسب لاصل وقد صارت اسما لها فهي صفة لقصفة الرعد باعتبار الاهلاك لان الصعق الاهلاك كما قال صعقت الصاعقة اذا أهلكته بالحرق فاذا كان صفة للقصفة فالتاء للتأنيث لكونه موصوفا مؤنثا واذا كان صفة للرعد فالتاء للمبالغة (قوله واغفر عوراء الكريم الخ) العوراء

الكلمة القبيحة أي استرقبح الساريم لاجل ادخار احسانه (قوله والجملة اعتراضية لا محل لها) فائدة الاعتراض انه لما شبه المنافقون بالمستوقد المذكور الحائذ عن الموت بالحيلة المذكورة فهم منه ان المنافقين أيضا احتالوا في دفع البلاء عنهم بالحيلة فرد عليهم بقوله تعالى والله محيط بالكافرين فلا يقدر ون على ما ذكر (قوله والله محيط بالكافرين) قال الشريف العلامة احاطة الله تعالى بالكافرين مجاز شبه شمول قدرته تعالى اياهم باحاطة المحيط بما احاط به في امتناع الفوات فكان هناك استعارة تبعية في الصفة سارية اليها من مصدرها وان شبه حاله تعالى معهم بحال المحيط من المحيط أي شبه هيئة منتزعة من عدة أمور بأخرى مثلها كان هناك استعارة تمثيلية لا تصرف في شئ من ألفاظ مفرداتها الا أنه لم يصرح الابلغ ما هو العمدة في الهيئة المشبهة بها أعني الاحاطة والبواقي من الالفاظ متويزة في الارادة على ما صرح تحقيقه في نظائره ومن زعم ان كون هذه الاستعارة تبعية لا ينافي كونها تمثيلية لما في الظرفين من اعتبار التركيب ان اراد به أن معنى الاحاطة مركب فبطلانه ظاهر لانها كالضرب مدلولها مفرد وان اراد اعتبار هيئة منتزعة من مدلولها مع غيره لم يكن مدلول الاحاطة مشبها به فكيف يسرى منه استعارة الى الوصف المشتق منها ومن ههنا ينكشف أن الاستعارة التمثيلية لا تكون تبعية كما نهت عليه مرة في أولئك على هدى قال صاحب الحواشي فيه بحث لجواز أن يختار ان معنى الاحاطة مركب لا بالقياس الى لفظ الاحاطة بل بالقياس الى الالفاظ لوحظ اجزاء هذا المعنى بها حال التركيب مثلا لوحظ هذا المعنى وعنى لفظ الاحاطة بازائه ثم عبر عنه في حال التشبيه بلفظ الاحاطة وليكيف هذا القدر في التركيب المعتبر في التمثيل وما استدل به العلامة المحشى على التركيب يستلزم هذا القدر ولا يقتضى التركيب في حال التشبيه كما عرفت آنفا ولولم يكتف في التركيب المعتبر في التمثيل بهذا وشرط التعبير عن المعنى حال التشبيه بألفاظ مركبة لزم أن يكون تشبيه معنى معين اذا عبر عنه بألفاظ مركبة تمثيلا واذا عبر عنه بلفظ مفرد لا يكون تمثيلا وبعده لا يخفى وعلى هذا كون الاستعارة تبعية لا ينافي كونها تمثيلية أقول في البحث المذكور بحث اما أولا فلان معنى الاحاطة غير مركب التركيب (١٠٠) المعتبر ههنا فان معناها كون الشئ حول آخر وهذا معنى مقيد لا مركب

و الفرق بين المقيد والمركب كما قرر في علم البيان وأما ثانيا فلان الظاهر أن صحة التشبيه التمثيلي انما تكون

والموت زوال الحياة وقيل لعارض يضادها لقوله خالق الموت والحياة ورد بأن الخلق بمعنى التقدير والاعدام مقدرة (والله محيط بالكافرين) لا يفوتونه كما لا يفوت المحيط به المحيط لا يخلصهم الخداع والحيل والجملة اعتراضية لا محل لها (يكاد البرق يخطف أبصارهم) استئناف ثان كأنه جواب بان

يقول

اذاروعى الامور المنتزعة المتعددة من حيث انها متعددة منفصلة لا من حيث انها واحدة مجملة واللفظ

الواحد لا يدل على المتعدد من حيث هو متعدد بل يدل عايتها أي على الامور مجملة كما قالوا ان الانسان يدل على الحيوان الناطق مجملا أي من حيث انه واحد لا تفصيل وتعد دلا حظه والتفاوت ولفظ الحيوان الناطق يدل على معنيهما بآيات تفصيل فلا تكون الاحاطة مفيدة لما اعتبر في التشبيه التمثيلي وأما ثانيا فلان سلم بعد ما ذكرنا لا بعد في تسمية شئ معين باسم خاص باعتبار حالة أخرى قال الشريف العلامة ومن المتأخرين من جوز أن يكون طرفا التشبيه التمثيلي مفردين وتوصل الى تجويز افراد الطرفين في الاستعارة التمثيلية ثم قال أما التجويز الاول فوجه بوجهين أحدهما ان وجه الشبه في التشبيه التمثيلي ربما كان منتزعا من عدة أوصاف بطرفين مفردين كما في تشبيه الثريا بالعنقود فالواجب فيه تركب وجهه لا طرفيه وهو مردود لما مر من أنه خلاف المتبادر من العبارة فلا يصار اليه في التعريفات لاسيما اذا لم يكن هناك ضرورة اليه ولم يقل من يتمسك بكلامه ان تشبيه الثريا بالعنقود تمثيل الوجه الثاني ان انتزاع وجه الشبه من متعدد في طرفي التشبيه يوجب تعددا في كل منهما بحسب المعنى دون اللفظ لجواز أن يعبر عن الامور المتعددة في كل منهما بلفظ كقوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً وهو مردود أيضا بان انتزاع وجه الشبه من تلك الامور المتعددة يستلزم أن يلاحظ كل منها قصدا فلا يصح أن يكون تلك العدة معبرا عنها بلفظ واحد فان الذهن انما ينتقل من اللفظ الواحد الى تلك العدة اجمالا بحيث لا يكون شئ منها متصورا متوجها اليه في نفسه بحسب تلك الملاحظة الاجالية فكيف يتصور انتزاع وجه الشبه منها بحيث يكون مخصوص كل واحد منها مدخل فيه لا يقال اذا لاحظناها اجمالا في ضمن لفظ واحد فلنا بعد ذلك أن نلاحظ تفاصيلها وننتزع وجه الشبه لانا نأقول هي من حيث انها لوحظ تفاصيلها ليست مدلوله لذلك اللفظ الواحد بل لالفاظ متعددة بحسبها مقدرة في الارادة سواء كانت مقدرة في نظم الكلام أولا كما سيأتي تحقيقه أقول حاصل ما قاله ان التشبيه التمثيلي الواقع في التركيب البليغ وهو المبحوث فيه في علم البيان يجب أن ينتزع من أمور يدل عليها بألفاظ متعددة ملحوظة تفصيلا فلودل عليها بلفظ واحد لم يكن التشبيه تمثيلا (قوله استئناف ثان) الى قوله مع تلك الصواعق لا يخفى أنه اذا قدر السؤال هكذا لا يلائم الجواب بان البرق خطف

أبصارهم لأن البرق شيء والصاعقة شيء آخر وأما صاحب الكشف حيث قال لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة والهلول فكان قائلاً يقول لما ذكر الرعد والبرق كيف حالهم مع ذلك الرعد فقيس بجعلون أصابعهم في آذانهم ثم قال فكيف مع مثل ذلك البرق فقيس يكاد البرق يخطف أبصارهم (قوله كاد يقاربه الخبر من الوجود لعروض سببه لكنه لم يوجد الخ) لم نجد هذا التقرير في كتبهم والظاهر أنه إذا لم يوجد سبب الخروج مثلاً وهو الباعث عليه في مثل قوله كاد زيد يخرج لكنه قرب ذلك السبب وارتفع مانع الخروج ووجد الشرط صح أن يقال كاد زيد يخرج فإن قيل المراد بالسبب الفاعل فكان في الصورة المذكورة السبب موجوداً والشرط الذي هو الباعث عليه غير موجود قلنا مجرد وجود الفاعل لا يوجب جعل الفعل قريب الحصول والاولى إلا كفاء في معناه بقرب الخبر من الوجود بأي طريق كان (قوله ولذلك جاءت متصرفة) أي لاجل أن كاد خبر محض جاءت متصرفة بين منها المضارع وأما عسى فلما كانت موضوعة لإنشاء الرجاء لا ينشأ منه المضارع قال الرضي انما لم يتصرف في عسى لتضمنه معنى الحرف أي إنشاء الطمع والرجاء كاعل والانشآت في الأغلب معاني الحروف والخروف لا يتصرف (١٠١) فيها وأما الفعل نحو بعث والاسمية نحو أنت حر فعنى الانشاء

عارض فيها وما ذكرنا يعلم قصور تقرير المصنف في تبين المقصود ههنا (قوله تنبيهها على أن المقصود من القرينة هو قرب حصول مصدر الفعل) وقوله من غير أن معناه غير مقرون بها وإنما جعل كذلك لأن المضارع مشعر بالقرب من الحصول إذا كان مجرداً من علامات الاستقبال لشيء منها إن وأما قوله بالدلالة على الحال فعناه أنه للحال بأحد المعنيين فإذا جعل خبر كاد الذي للقرب مجرد عن أن كان ههنا قرينة

يقول ما حالهم مع تلك الصواعق وكاد من أفعال المقاربة وضعت لمقاربة الخبر من الوجود لعروض سببه لكنه لم يوجد ما فقد شرط أو لوجود مانع وعسى موضوعة لرجائه فهي خبر محض ولذلك جاءت متصرفة بخلاف عسى وخبرها مشروط فيه أن يكون فعلاً مضارعاً تنبيهها على أنه المقصود بالقرب من غير أن اتوكيد القرب بالدلالة على الحال وقد تدخل عليه جملة ما على عسى كما تحمل أيها بالحذف من خبرها المشار كتهما في أصل معنى المقاربة والخطف الأخذ بسرعة وقرى يخطف بكسر الطاء ويخطف على أنه يخطف فنقلت فتحة التاء إلى الخاء ثم أدخلت في الطاء ويخطف بكسر الخاء لالتقاء الساكنين واتباع الياء طاء ويخطف ويتخطف (كلمة أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا) استئناف ثالث كأنه قيل ما يفعلون في تارقي خفوق البرق وخفيته فاجيب بذلك وأضاء ما متعد والمفعول محذوف بمعنى كلما نور لهم عشي أخذوه أو لازم بمعنى كلما لمع لهم مشوا في مطر ح نوره وكذلك أظلم فانه جاء متعدياً منقولاً من ظلم الليل ويشهد له قراءة أظلم على البناء للمفعول وقول أبي تمام

هما أظلمما حالاً ثمة أجلياً * ظلاميهما عن وجه أمر دأشيب

فانه وإن كان من المحدثين لكنه من علماء العرب بنية فلا يبعد أن يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه وإنما قال مع الاضائة كلما ومع الاظلام إذا لانهم حراس على المشي فكلمة اصادفوا منه فرصة انتهزوها ولا كذلك التوقف ومعنى قاموا وقفوا ومنه قامت السوق إذا ركبت وقام الماء إذا جدد (ولو شاء الله لذهب بسمهم وأبصارهم) أي ولو شاء الله أن يذهب بسمهم بقصيف الرعد وأبصارهم بوميض البرق لذهب بهما فحذف المفعول لدلالة الجواب عليه واقتد كثر حذفه في شاء وأراد حتى لا يكاد

لان براد بها الحال وهو مؤكد للقرب فعنى كاد زيد يخرج انه قرب خروجه في الحال وفيه ما فيه (قوله هما أظلمما حالاً) مرجع الضمير للفعل والذهر المذكوران في البيت السابق وحالي بصيغة المثني عبارة عما يتوارد عليه من الخير والشر والغنى والفقر واسناد الاظلام الى الفعل لانه لا يطيب للعاقل عيش لا نقطاعه عن الدنيا وزهرتها والتفكير في أمر الآخرة وأهوالها (قوله ثم أجلياً) أي ثم كشف اظلاميهما عني وأنا أمرد في السن أشيب في العقل أو في غيراً وأنه لمقاساة الأهوال وفيه تجريد فانه مجرد عن نفسه أمرد أشيب أو حقه أن يقول عن وجهي فعلى ما ذكر (قوله فانه زان كان من المحدثين) قال العلامة التفتازاني أي من الذين نشؤا بعد الصدر الاول فالشعراء طبقات الجاهليون كأمري القيس وزهير والنخضر من أي الذين أدركوا الجاهلية والاسلام كحسان وأبيد والمقدمون من أهل الاسلام كالفرزدق وجرير يستشهد بأشعارهم ثم المحدثون كالبحتري وأبي تمام ولا يستشهد بشعرهم أقول لعل ذلك لان مدار شعرهم ليس على محض السليقة والسماع من العرب العرباء بل اكتب اللغة والقواعد النحوية والصرفية مدخل فيه فلعلهم لم يتقنوا القواعد المذكورة أو الاستنباط منها فوقع الخلل في أشعارهم (قوله ما يقوله بمنزلة ما يرويه) قال العلامة التفتازاني قد يفرق بان مبني الرواية على الوقوف والضبط ومبني القول على الدراية والاحاطة بالامور والقوانين والاتقان في الاول أي في الدراية بالدال المهملة لا يستلزم الاتقان في الثاني أي الرواية بالواو (قوله لانهم حراس على المشي) انفرط شوقهم الى الخلاص مما وقعوا فيه من الظلمات والرعد والبرق

(قوله وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لا انتفاء الثاني) فيه بحث فان الظاهر انها لا انتفاء الثاني لا انتفاء الاول فان قولك لو جئتنى لا كرمك أن انتفاء الاكرام بسبب انتفاء المحبة وهذا هو المطابق لقول الجمهور وأما قول ابن الحاجب ان الاول سبب والثاني مسبب والسبب قد يكون أعم من المسبب لجواز أن يكون لشيء أسباب مختلفة كالنور والشمس للاشراق وانتفاء السبب لا يوجب انتفاء المسبب بخلاف انتفاء المسبب فإنه يوجب انتفاء السبب فقد رده العلامة التفتازاني بان ايس مقصود الجمهور هو ان يستدل بانتفاء الاول على انتفاء الثاني حتى يرد عليهم ما أوردوا عليهم من مقتضاهم ان معنى لو انتفاء الثاني في الواقع بسبب انتفاء الاول نعم قد يستعمل في مقام الاستدلال على ان انتفاء الاول لا انتفاء الثاني ولو في الآية الكريمة بالمعنى الذي اعتبره الجمهور فإنه يفيد ان عدم ذهاب سمعهم وأبصارهم بسبب عدم مشيئة الله تعالى في الواقع لذهابهما وان كان صالحا للمعنى الآخر وهو الاستدلال بعدم الذهاب دال على عدم المشيئة لكن لا في هذا الموضع (قوله والتنبيه على ان تأثير الاسباب في مسبباتها مشروط بمشيئة الله تعالى) هذه العبارة وكذا قوله مع قيام مع يقتضيه ليست على ما ينبغي لان الاسباب لا تأثير لها في المسببات وليس التأثير الا لله تعالى على قاعدة أهل الحق وليس لها اقتضاء أيضا بل لا دخل لها فيها وحق العبارة أن يقال والتنبيه على أن كون المسببات وجودها مرتبطة بالاسباب العادية واقع بقدرته الله تعالى ومشيئته (قوله وقوله ان الله على كل شيء قدير كالتصريح به والتقرير له) أي كالتصريح بالتنبيه المذكور وفيه بحث اذ لقائل أن يقول لا يلزم من قدرة الله تعالى على كل شيء أن يكون كل شيء واقعا بقدرته فان كونه تعالى قادرا على كل شيء معنى وهو انه تعالى يقوى

على ايجاد كل شيء وان كل شيء واقع بقدرته معنى آخر وهو ان وجوده بالفعل في الواقع حاصل بقدرته لا بغيرها والجواب انه لما ثبت أن مذهب أهل الحق انه لا يجوز أن يكون مقدورين قادرين مؤثرين بان يصح من كل منهما ايجاده لبرهان التمانع وثبت أن الله تعالى على كل شيء قدير لزم أن لا يكون

يذكر الا في الشيء المستغرب كقوله * فلو شئت ان أبكي دما لبيكته * ولومن حروف الشرط وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لا انتفاء الثاني ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء لازمه وقرئ لأذهب باسماعهم بزيادة الباء كقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة * وفائدة هذه الشرطية ابداء المانع لذهاب سمعهم وأبصارهم مع قيام ما يقتضيه والتنبيه على أن تأثير الاسباب في مسبباتها مشروط بمشيئة الله تعالى وأن وجودها مرتبطة بأسبابها واقع بقدرته وقوله (ان الله على كل شيء قدير) كالتصريح به والتقرير له والشيء يختص بالموجود لانه في الاصل مصدر شاء أطلق بمعنى شاء تارة وحيزه يتناول الباري تعالى كما قال قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد وبمعنى مشيئة أخرى أي مشيئة وجوده وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجلة وعاليه قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير الله خالق كل شيء فهم على عمومهما بلامثنوية والمعتزلة لما قالوا الشيء ما يصح أن يوجد وهو يعم الواجب والممكن أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنع أيضا لزمهم التخصيص بالممكن في الموضعين بدليل العقل والقدرة هو الممكن من ايجاد الشيء وقيل صفة تقتضي التمكن وقيل

غيره قادرا على شيء مؤثرا فيه لازوم التمانع فكل شيء واقع بقدرته تعالى وقدرته تابعة لمشيئته في التأثير فثبت ان كل شيء واقع بمشيئته (قوله بمعنى شاء) أي بمعنى اسم الفاعل وبمعنى مشيئة أي بمعنى اسم المفعول وعليه أي على هذا الاطلاق أي على كونه اسم مفعول وقع قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير والله خالق كل شيء وذلك بوجهين أحدهما انه يفيد العموم فانه تعالى خالق كل شيء قادر عليه الثاني انه مناسب لقوله ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم فان ذهاب السمع والبصر داخل في الشيء بمعنى مشيئة ولا يدخل في شيء بمعنى شاء (قوله بلامثنوية) الظاهر ان يقال المثنوية مثنى بمعنى الاستثناء مصدر أذخات عليه ياء النسبة فصار معناه المنسوب الى الاستثناء شيء من الاشياء لان الشيء بمعنى المشيئة وهو الذي شاء الله وجوده لا يمكن أن يكون واجبا ولا ممتنعا فلا يدخلان فيه حتى يحتاج الى الاستثناء عتلا (قوله والمعتزلة) هذا تعريض على الكشف فان مضمون كلامه أن الشيء بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيشمل الواجب والمستحيل فيحتاج الى استثناءهما عقلا لزمهم التخصيص بالممكن في الموضعين لا يكفي التخصيص بالممكن في تصحيح قوله تعالى خالق كل شيء على مذهبهم من وجهين أحدهما انه ما ثبت ان كل ممكن فهو مخلوق لله تعالى اذ يجوز أن يكون ممكن لا يوجد أصلا ولم تتعلق الارادة بوجوده الثاني انهم ذهبوا الى ان العبد خالق لافعاله بل نقول اذالم يمكن أن يكون مقدور بين قادرين كما هو مذهب جمهور المعتزلة لا بد ان يستثنى على مذهبهم أفعال العباد عن قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير ولا يرد هذا على مذهب أهل السنة فان الشيء اذا كان بمعنى المشيئة فكل شيء مقدور مخلوق على حسب المشيئة (قوله القدرة هي التمكن من ايجاد الشيء وقيل صفة تقتضي التمكن) قال صاحب المواقف القدرة صفة تؤثر وفق الارادة

قدرة

وقيل ما هو قرىب مبدأ الأفعال المختلفة وكلامه يدل على ان القدرة ليست نفس التمكن بل صفة تقتضيه فبين كلاميهما المخالف ثم لا يخفى ان مذهب أهل الحق ان قدرة الله تعالى صفة موجودة ثابتة لذات البارى ومن البين ان التمكن أمر اعتبارى عقلى ليس بوجوده فى الخارج ويمكن أن يقال مراده ان القدرة بحسب اللغة هى التمكن المذكور وما ذكر صاحب المواقف وغيره من أهل الحق بيان المعنى الاصطلاحي (قوله القدير الفعال لما يشاء ولذلك الخ) ان أريد الفعل لما يشاء على ما يشاء فى الجملة فهذا لا يقتضى قلة اتصاف الغير به وان أريد الفعل لكل ما يشاء على ما يشاء لزم ان لا يوصف به غير البارى بل يمتنع ان يوصف به غيره ويمكن أن يقال مراده انه قد يوصف به غيره مجازا قال صاحب الحواشى مفسر به القدرة يقتضى أن يكون القدير هو المتمكن من ايجاد الشئ أو ذو صفة مقتضية للتمكن من ايجاده لا الفعل اللهم الا اذا ثبت نقله الى هذا المعنى أقول لا نسلم ان التفسير يقتضى ما ذكر فان القدير صفة مبالغه فلا بد أن يكون معناه زائدا على معنى القادر باعتبار المبالغة ولعل المبالغة المعبرة فيه ما ذكر فيكون معنى الفعال المتمكن من الفعل تمكينا تاما وقال بعض المحققين القدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقتضيه الحكمة لازائدا عليه ولا ماقصاعنه (قوله وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقاءه مقدوران) أى وجود الاول وبقاء الثانى بقدرة البارى تعالى وفيه رد على من زعم ان الحادث يحتاج فى حدوثه الى لقادر لافى بقاءه وهم جمهور المتكلمين وما كان هذا أمر اشنع عاقلوا ان الجوهر لا يخلو عن الاعراض وان العرض لا يبقى زمانين فلا يتصور له الاستغناء عن القادر فى آن من الآتات وأما الجوهر فلا يخلو عن العرض فهى محتاجة فى تلك الصفات الحادثة الى القادر قال صاحب الحواشى صورة هذا الدليل فى الحادث ان الحادث فى حال حدوثه شئ وكل شئ مقدور لله تعالى وفى الممكن ان الممكن فى حال وجوده شئ وكل شئ مقدور لله تعالى ينتج ان الممكن فى حال وجوده مقدور لله تعالى والاستدلال المذكور منظور فيه اذ لا يلزم أن يكون صدق الاكبر والاولى على ذات الاصغر فى حالة (١٠٣) واحدة ألا ترى ان القياس الموافق من زيد

فى حال تعطل حواسه نائم وكل نائم مستيقظ صادق ولا يصدق زيد فى حال تعطل حواسه مستيقظ أقول وفيه نظر لان الشئ بمعنى المشيء على ما ذكر والحادث حال حدوثه والممكن

قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء ولذلك قلنا يوصف به غير البارى تعالى واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته أو على مقدار ما تقتضيه مشيئته وفيه دليل على أن الحادث حال حدوثه والممكن حال بقاءه مقدوران وان مقدور العبد مقدور لله تعالى لانه شئ وكل شئ مقدور لله تعالى والظاهر أن التمثيلين من جملة التمثيلات المولفة وهو أن يشبه كيفية منزعة من مجموع تضامات أجزائه وتلاصقت حتى صارت شيئا واحدا بأخرى

حال بقاءه مشيئا والالزام وقوع ما لم يشأ الله تعالى فيلزم ان يكونا مقدورين فى هاتين الحالتين لان الله على كل شئ قدير فان الظاهر منه انه قادر على كل شئ فى كل زمان فاسقط ما قاله من انه لا يلزم ان يكون صدق الاكبر والاولى على ذات الاصغر فى حالة واحدة فان قيل ما ذكرتم أمر ظنى فنزع الزوم الذى ذكره باق لان صدق قوائنا كل شئ مقدور لا يستلزم ان يكون مقدورا دائما اذ صدقه يحصل بان يكون مقدورا فى بعض الاوقات كما ان قوائنا كل انسان كاتب لا يستلزم ان يكون كاتب دائما قلنا ما قاله المصنف هو ان فيه دليلا على ما ذكر وهذا صحيح وان كان الدليل مفيدا ناظرا ولا يخفى انه كذلك ويمكن أن يقال ان قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير من غير تخصيص بزمان دون زمان وحال دون حال مشعر بانه قادر عليه فى كل حال وزمان واعلم ان قدرته على شئ ليس الا باعتبار امكان ذلك الشئ كما تقرر فى الكلام ان علة الاحتياج هو الامكان والممكن فى حال البقاء محتاج الى القادر فثبت انه تعالى قادر على كل شئ فى كل زمان فتأمل ثم انظر الذى ذكره ليس على ما تخيله لان قوله زيد فى حال تعطل حواسه نائم فى قوة زيد نائم فى حال تعطل حواسه فيكون القياس هكذا زيد نائم فى حال تعطل حواسه وكل نائم فى حال تعطل حواسه مستيقظ فى زمان ما فزيد مستيقظ فى زمان ما وكذا حدوث الحادث أو يقال ان بقاء الممكن لما كان شيئا وكذا حدوث الحادث كما ذكرنا وجب أن يكون مقدورا اذ كل ما يتعلق به المشيئة يتعلق به القدرة (قوله وان مقدور العبد مقدور الله تعالى) فيه ان القدرة على التفسير المختار عنده لا تشمل قدرة العبد أصلا اذ القدرة على ما قاله التمكن من الايجاد ومذهب أهل الحق ان العبد لا يتمكن من ايجاد شئ فلا يكون للعبد مقدورا أصلا فلا يصح ان يقال مقدور العبد مقدور الله تعالى الا ان تفسر القدرة بغير التفسير الذى اختاره مثل ما قال ان القدرة هيئة يتمكن بها من الفعل لا يقال هذا أيضا غير صحيح عند أهل الحق لان العبد لا يتمكن من ايجاد شئ لانا نقول المراد من التمكن من الفعل أعم من التمكن من الكسب أو من الايجاد

(قوله فانه شبه حال اليهود) فان كلام من طرفي التشبيه مركب منتزع من متعدد أحدهما هو جهلهم التوراة مع عدم العمل بما فيه والطرف الآخر حل الجمار للسفار مع الجهل بما فيها ووجه الشبه بينهما فقدان الانتفاع بأبلغ نافع مع وجدانه والكدر والتعب في استصحابه (قوله والغرض منها تمثيل حال المنافقين) فالشبه في التشبيه الاول هو مجموع الأمور المتعددة التي هي حال المنافقين من الحيرة والشدة واظهارهم الايمان وما انتفعوا به من حفظ الدماء وسلامة الأموال والأهل وغير ذلك وزوا طاعتهم بالقرب باهلا كهم وافشاء حالهم وابقائهم في الحساب الدائم والمشبه به حال المستوقدين وهو استيقادهم النار واضاعة النار ما حولهم في اطفاء نارهم والذهاب

(١٠٤)

الأمر والفساد والخسارة
آخره وفي التشبيه الثاني
المشبه حال المنافقين وايمانهم
الخاطا للكفر والخداع
ونفاقهم حذرا من
القتل والمشبه به حال
أصحاب الصيب وحصول
الظلمات والرعد والبرق
فيه وجعل الاصابع في
الأذان من الصواعق
حذرا الموت ووجه الشبه
وجدان ما هو نافع في
الظاهر وانتغابه آخر الى
الضرر المفطر والخسارة
الشديدة والهول العظيم
(قوله وما يستوى الا العمى
والبصير) اذ يعلم منه
تشبيه الكافر بالاعمى
والمؤمن بالبصير ويعلم أيضا
تشبيه الكفر بالظلمات
والايمان بالنور وانثواب
بالظل والعقاب بالحرور
أى لا يستوى الكافر
والمؤمن اللذان هما كالاعمى

مثالها كقوله تعالى مثل الذين جلاوا التوراة ثم لم يحملوها الآية فانه تشبيه حال اليهود في جهلهم بما معهم من التوراة بحال الجمار في جهله بما يحمل من أسفار الخكمة والغرض منهما تمثيل حال المنافقين من الحيرة والشدة بما يكابد من انطفأت ناره بعد ايقادها في ظلمة أو بحال من أخذته السماء في ليلة مظلمة مع رعد قاصف وبرق خاطف وخوف من الصواعق ويمكن جعلهم من قبيل التمثيل المفرد وهو أن تأخذ أشياء فرادى فتشبهها بأمثالها كقوله تعالى وما يستوى الا العمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وقول امرئ القيس

كان قلوب الطير رطبا ويا ساء * لدى وكرها العناب والحشف البالى

بأن يشبه في الاول ذوات المنافقين بالمستوقدين واظهارهم الايمان باستيقاد النار وما انتفعوا به من حقن الدماء وسلامة الأموال والاولاد وغير ذلك باضاعة النار ما حول المستوقدين وزوال ذلك عنهم على القرب باهلا كهم وابقائهم في الخسار الدائم والعذاب السرمد باطفاء نارهم والذهاب بنورهم وفي الثاني أنفسهم بأصحاب الصيب وايمانهم الخاطا بالكفر والخداع بصيب فيه ظلمات ورعد وبرق من حيث انه وان كان نافعا في نفسه لكنه لما وجد في هذه الصورة عارضا نفعه ضررا ونفاقهم حذرا عن نكبات المؤمنين وما يطرئون به من سواهم من الكفرة بجعل الاصابع في الأذان من الصواعق حذرا الموت من حيث انه لا يرد من قدر الله تعالى شيئا ولا يخلص مما يريد بهم من المضار وتحيرهم لشدة الأمر وجهلهم بما يأتون ويذرون بأهم كمالا صادفوا من البرق خفقة انتهزوها فرصة مع خوف أن تخطف أبصارهم فخطوا خطي يسيرة ثم اذا خفي وفتر لمعانه بقوام متقيدين لا حراك بهم وقيل شبه الايمان والقرآن وسائر ما أوتي الانسان من المعارف التي هي سبب الحياة الابدية بالصيب الذي به حياة الارض وما ارتبت به من الشبه المبطله واعترضت دونها من الاعتراضات المشككة بالظلمات وشبه ما فيها من الوعد والوعيد بالرعد وما فيها من الآيات الباهرة بالبرق وتصامهم عما يسمعون من الوعيد بحال من يهوله الرعد فيخاف صواعقه فيسدا أذنيه عنها مع انه لا خلاص لهم منها وهو معنى قوله تعالى والله محيط بالكافرين واهتزأهم لما يسمع لهم من رشد يدركونه أو رفد تطمح اليه أبصارهم بمشيمهم في مطر ح ضوء البرق كالأضياء لهم وتحيرهم وتوقفهم في الأمر حين تعرض لهم شبهة أو تمن لهم مصيبة بتوقفهم اذا أظلم عليهم ونبه سبحانه بقوله ولو شاء الله لذهب بسهمهم وأبصارهم على أنه تعالى جعل لهم السمع والابصار ليتوسلوا بها الى الهدى والفلاح

والبصير ولا يستوى الكفر والايمان اللذان كالظلمات والنور ولا الحق

والباطل كالظل والحرور (قوله وقيل شبه الايمان أو القرآن) أقول يمكن ان يقال في التمثيل الاول انه شبه حال الانسان في استعمال الخواص وتحصيل العقل بالملكة باستيقاد النار واضاعة العقل المذكور وما حصل من المعاني بالليل الى الطغيان ومشتبه النفس باطفائها وذهاب النور ووقوعهم في الجهالات الموجهة للدهشة والحيرة بالوقوع في الظلمات وفي التشبيه الثاني انه شبه حال من يحصل المعقولات الاول والمبادئ الأولية بالصيب والجهالات بالظلمات المختلطة بالصيب وما اختلج في الخاطر من الأمور المخوفة بالرعد وما حصل فيه من الأمور الهادية الى الطريق المستقيم مما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم بالبرق وما سمع منه عليه السلام

من الامور المزججة بالصواعق واعراضهم عنها بوضع الاصابع في الاذان (قوله ولو شاء الله لجعلهم بالحالة الخ) لك ان تقول الجاعل والفاعل ايسر الا الله تعالى اذ ليس غيره تعالى تأثير بوجه من الوجوه عند اهل الحق فسامعني قوله لجعلهم بالحالة التي يجعلونها والجواب ان العباد وان لم يكونوا فاعلين لكن لهم كسب فالله لو شاء لجعلهم بالحالة التي يكسبونها وهي اضاءة السمع والبصر اذ لو شاء الله لجعلهم دائما بالحالة التي يكسبونها وهذا هو المناسب لعبارة المصنف (قوله لما عدد فرق المكلفين وخواصهم واحوالهم ومصارفهم) الفرق المذكورة المؤمنون والكافرون والمنافقون وخواصهم واحوالهم التي يمتاز بها كل فريق عن مقابله ومصارفهم اعمالهم هزاله وتنشيطا فان هذا شأن من خاطبه ملك من الملوك (قوله واهتماما بامر العباداة وتفخيمها لشأنها) هذا من زيادته على الكشف وفيه ان الالتفات الى الخطاب يدل على هز السامع وتنشيطه لان الخطاب أشد تأثيرا وتحصيلا للنشاط ولحصول الاسلوب الجديد ولكل جديد دلالة خصوصا مثل هذا الخطاب واما انه يدل على الاهتمام بمضمون ما يخاطب به ففيه خفاء وتوضيحه ان اقبال المتكلم سيما اذا كان عظيم الشأن على السامع بان يخاطبه بعد ايراد الكلام بطريق الغيبة دال على ان مضمون الكلام امر يعاب به ويهتم بشأنه والا لما اشتغل بإيراده بطريق الخطاب مقبلا على السامع (قوله أو لا اعتناء بالمدعوله) فان يا المدعول في الاصل انداء البعيد فاذا نودي به القريب كان فيه اشار بان المدعوله مما يستحق ان يخاطب ويدعى له البعيد والقريب ففيه اشعار بالاهتمام بشأنه والحث عليه فايراد يا في القريب يمكن ان يكون هذه النكتة ويمكن ان يكون الاستقصاء شأن المدعول فكانه بعيد عن حضرة المتكلم (قوله لانه نائب مناب فعل) يرد عليه انه لازم منه وجود كلام من حرف واحد واسم وهو خلاف ما تقرر باجماع النحاة من ان الكلام لا يتأني الا من اسمين أو فعل واسم وكون يا حرفا قائما مقام الفعل لا يدفع هذا السؤال لانه وان كان نائبا فليس بفعل ولا معناه معنى (١٠٥) الفعل عند الجمهور واما قول بعض

المعلقين على الكافية في جواب هذا السؤال انه كلام لانه بتقدير ادعو فهنا اندفع الاشكال بان يقال كلمات النداء أسماء أفعال كما صرح به أبو علي وقد أيدته الرضى ودفع عنه جميع ما أورد عليه فيكون معنى ادعوا لانشاء

ثم انهم صرفوها الى الحظوظ العاجلة وسدوها عن الفوائد الآجلة ولو شاء الله لجعلهم بالحالة التي يجعلونها لانفسهم فانه على ما يشاء قد ير (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) لما عدد فرق المكلفين وذكر خواصهم ومصارفهم أمورهم أقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات هزا للسامع وتنشيطا له واهتماما بأمر العباداة وتفخيم لشأنها وجبر الكلفة العباداة بالنداء المخاطبة ويا حرف وضع لنداء البعيد وقد نادى به القريب بتزليله منزلة البعيد اما اعظمته كقول الداعي يارب ويا الله وهو أقرب اليه من حبل الوريد أو لغفلته وسوء فهمه أو لا اعتناء بالمدعوله وزيادة الحث عليه وهو مع المنادى جملة مفيدة لانه نائب مناب فعل وأي جعل وصلة الى نداء المعرف باللام فان ادخل يا عليه متذرلة تعذر الجمع بين حرفي التعريف فانهما كمثلين وأعطى حكم المنادى وأجرى عليه المقصود بالنداء وصفا موضحا له والتزم رفعه اشعارا بأنه المقصود وأختم بينهما هاء التنبيه تأكيذا وتعويضا عما يستحقه أي من

(١٤ - (بيضاوي) - اول)

الدعوة فتأمل (قوله فانهما كمثلين) بل لكل معنى غير المعنى الآخر ويفيد ما يفيد الآخر واجتماع حرفين كذلك لا يستنكر كما في لقد واستدل على أصل الدعوى بأنه لو دخل اللام المنادى فاما ان يبنى معها وهو بعيد لكون اللام معاقبة للتشوين فهي كالتنوين فن قل البناء معها فاستكره دخوله ما طرداني المنادى المبني واما ان يعرب وهو بعيد لحصول علة البناء وهي وقوع المنادى موقع الكاف وكونه مثله في الافراد والتعريف أقول لا يلزم من كون الشيء معاقبا لآخر ان يكون مثله في الاحكام بل كون معنى الشيء راجعا الى معنى آخر لا يستلزم ذلك كما صرح به الرضى في باب تقديم معمول المصدر على المصدر قال وليس كل مؤول بشئ حكمه حكم ما أول به فلا يمنع من تأويله بالحرف المصدرى من جهة المعنى ان يكون حكمه ويكن ان يقال نصرة للمخاطبة ان اللام الداخل على المنادى يفيد مجرد التعريف كما ان ياتفيدة مع شئ آخر ولا فائدة في تكرير هذا التعريف فما كان حرف النداء يفيد تعيين الشخص لا يبقى للام فائدة ومنع الاجتماع في صورة تكون اللام جزء الكلمة في العلم وبيان لما هو الاصل طرد الباب واما الاستدلال بمثل اجتماع حرفي التأكيدي ففيه ان اجتماعهما يفيد زيادة التأكيدي المطلوب في المقام فان قيل لو تم الدليل المذكور لدل على انه امتنع اجتماع ادائي التعريف سواء كان بينهما فاصلة كما في يا أيها الرجل أو لا يكون قلنا لما توسط بينهما باي وهو المنادى وهو اسم مبهم احتيج بعده الى تبين وتعريف فأتى بالاسم المعروف ليطابق الصفة الموصوف ويزيل الابهام تاكيدها فان حرف النداء يدل على تنبيه المخاطب وها حرف تنبيه على الاسم المبهم أولا ثم على المعين ثانيا مع انهما شئ واحد حقيقة وفي هذا التدرج من الابهام الى التوضيح نوع تأكيدي كما صرح

به صاحب الكشف ثانياً نذكر برسوف التنبيه ثالثاً تعميم الخطاب بحيث يشمل كل أحد وهو في حكم ان يقال يا زيد يا عمر والى غير النهاية وهذا يدل على ان الذي وقع الخطاب له أمر عظيم بهتم به حتى انه يطلب من كل أحد (قوله ويدل عليه صحة الاستثناء منها) ان أراد صحة الاستثناء في كل صيغة الجمع فلا يصلح لان يجعل دليلاً اذ من لا يسلم انه للعموم لا يسلم صحة الاستثناء في كل موضع وان أراد صحة الاستثناء في بعض المواضع فهذا لا يدل على ان صيغة الجمع للعموم مطلقاً والحاصل ان لقائل ان يقول يحتمل ان يكون للاستغراق وان يكون غيره فعلم أحدهما من القرينة مثل الاستثناء ويمكن ان يقال انه لما ثبت العموم في بعض المواضع ثبت في كل موضع بالقياس اذ الظاهر ان معنى المجموع واحد اذ الصارف عنه غير ظاهر فتأمل (قوله لفظاً) متعلق ببيع أي يعم الناس ويشمل بحسب اللفظ الموجودين في زمان النزول لان نداء غير الموجود مما لا يقبل (قوله ومن سيو جـد) أي الناس يشمل ويم بحسب المعنى من سيو جـد لانهم أيضاً مأمورون بالعبادة (قوله ان صح رفعه) أي رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم لان مثل هانذا لا يعلم الا من السماع من النبي صلى الله عليه وسلم (قوله ولا أمرهم) أي لأمرهم بالخصوص دون المؤمنين (قوله هو الشروع فيها بعد الاتيان بما يجب تقديمه من المعرفة الخ) هذا يدل على ان المعرفة ليست من العبادات فتكون العبادة عمل الجوارح فقط ولا باعث على هذا بل الظاهر ان

(١٠٦)

تم العبادة أعمال القلب أيضاً كيف لا وقد فسر العبادة باقصي

غاية الخضوع والخضوع
الباطن عمل القلب بل
لا يتحقق الخضوع حقيقة
بدون ذلك وحق العبادة
ان يقال المطلوب من
الكفار أولاً تحصيل
المعرفة التي هي رأس
العبادات وأصلها ثم
العبادات الأخرى على
الطريق التي وضعها الشارع
عليه وقوله والاقرار
بالصانع فان من لوازم
الشيء الخ يدل على ان
العبادة لا يعابها الا بعد

المضاف اليه وانما كثر النداء على هذه الطريقة في القرآن لاستقلاله بأوجه من التأكيـد وكل ما نادى الله له عباده من حيث انها أمور عظام من حقها أن يتفطنوا اليها ويقبلوا بقلوبهم عليها وأكثرهم عنها غافلون حقيق بأن ينادى له بالآ كذا بالبلغ والجوع وأسماؤها المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد ويدل عليه صحة الاستثناء منها والتأ كيد بما يفيد العموم كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون واستدلال الصحابة بعمومها شائعاً وذائعاً فالناس يعم الموجودين وقت النزول لفظاً ومن سيوجد لما تواتر من دينه عليه الصلاة والسلام ان مقتضى خطابه وأحكامه شامل للقبيلين ثابت الى قيام الساعة الا ما خصه الدليل وما روى عن علقمة والحسن ان كل شيء نزل فيه يأيتها الناس فسبحي وأيتها الذين آمنوا فمدني ان صح رفعه فلا يوجب تخصيصه بالكفار ولا أمرهم بالعبادة فان المأمور به هو القدر المشترك بين بدء العبادة والزيادة فيها والمواظبة عليها فالملطوب من الكفار هو الشروع فيها بعد الاتيان بما يجب تقديمه من المعرفة والاقرار بالصانع فان من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم الا به وكما أن الحدث لا يمنع وجوب الصلاة فالكفر لا يمنع وجوب العبادة بل يجب رفعه والاشتغال به أعقبيه ومن المؤمنين ازديادهم وثباتهم عليها وانما قال ربكم تنبيهاً على أن الموجب للعبادة هي الرتبة (الذي خلقكم) صفة جرت عليه تعالى للتعظيم والتعليل وبجمل التقييد والتوضيح ان خص الخطاب بالمشركين وأريد بالرب أهم

الاقرار وفيه خفاء لانه اذا لم يكن الاقرار داخل في الايمان كما هو مذهب المحققين فلم نفسر العبادات من بدون الاقرار باللسان نعم هذا صحيح على مذهب من جعل الاقرار لا بد منه في حصول الايمان كما هو الراجح من مذهب المصنف على ما فهم من كلامه في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب (قوله تنبيهاً على ان الموجب للعبادة هي الرتبة) فان قلت هذه العبارة تدل على قصر الربوبية على الموجب للعبادة فكان معناه ان الربوبية لا تكون صفة لغير الموجب للعبادة فانهم صرحوا بان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه كما في زيد هو القائم انه يفيد قصر القيام على زيد وهذا ليس مضمون الكلام والمقصود منه بل يستفاد منه ان الموجب ليس الا الربوبية فانه يدل على ان علة العبادة هي الربوبية لا غيرها فيكون قصر الموجب على الربوبية والجواب ان ضمير الفصل كما يجيء لقصر المسند على المسند اليه وهو الغالب المشهور وفقد يجيء لقصر المسند اليه على المسند نحو الكرم هو التقوى والحسب هو المال أي لا كرم الا التقوى ولا حسب الا المال ذكره في المطول وههنا كلام آخر وهو انه لا يخلو ما ان يكون اليجاد داخل في الربوبية أولاً فان كان الاول يكون لفظ خلقكم زائداً وان كان الثاني لا ينحصر الموجب للعبادة في الربوبية بل الخلق واليجاد أيضاً كذلك والجواب اننا نختار الاول وافراده بالذ كرم صريحاً بعدما علم ضمناً للاشعار بانه أصل الاصول لانه أول نعمة وردت على الانسان (قوله ويحتمل التقييد والتوضيح ان خص) يعني اذا كان الخطاب للمشركين

وأريد بالرب أعم من الحقيقي وغيره كان في قوله تعالى الذي خلقكم صفة مقيدة وموضحة أي عبادوار بكم الموصوف بأنه خلقكم لا الرب الذي لا يتصف بهذه الصفة وكون الصفة المذكورة مقيدة ظاهر وكونها موضحة كذلك لان الايضاح تقليل الاشتراك في المعارف وازالته (قوله للتعليل والتعظيم) فان الخلق دليل على الربوبية وهي علة للعبادة فكانه قيل علة العبادة الربوبية وعلة الربوبية أي دليلها الخلق والايجاد والاولى ان يقال ان الخلق علة للعبادة ولا ينافي ذلك كون الربوبية علة لها لان الخلق داخل في الربوبية (قوله كل ما يتقدم الانسان بالذات أو بالزمان) فيه أن أهل السنة لا يثبتون التقدم بالذات لغير الله فان التقدم بالذات هو العلة للشئ يعنى ما يحتاج اليه الشئ ويمتنع وجوده بدونه فلو كان الذين من قبلكم شاملا لكل ما يتقدم الانسان بالذات أو الزمان لزم ان يكون له أي للانسان شئ متقدم بالذات عليه مخلوق لله تعالى والحال انهم أي الاشاعرة نفوا ان يكون الشئ علة لشيء فان مذهبهم ان كل الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة الا باجاء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والرى بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والرى كذا في المواقف وشرحه والجواب بان يقال ما نفاه الاشاعرة هو التأثير أي ليس لبعض الحوادث تأثير في البعض الآخر واما التوقف والتقدم بالذات فليس يختلف عندهم فانه لا شك ان السك موقوف على وجود الجزء وفيه نظر (قوله على اقسام الموصول الثاني بين الاول وصلته) هكذا في الكشف وقال العلامة التفتازاني لم يعهد التأكيذ اللفظي الا باعادة اللفظ الاول ومع ذلك فقد صرحوا باشاعته قبل الصلة وان أراد التأكيذ من جهة المعنى عاد المحذور واحتيج الى بيان وجه اجتماع الموصول ألا يرى انهم لم يذهبوا في مثل قول الشاعر * فصبروا مثل كعصف ما كول * الى ان السكاف تاكيذ بل مزيدة فالاولى ان يقال ههنا ان كلمة من (١٠٧) مزيدة على ما هو مذهب السكافي أو موصوفة

أو موصولة واقعة موقع خبر مبتدأ محذوف والجملة صلة الذين أقول فرق بين ان يقال ان هذا اللفظ تاكيذ وبين ان يقال اقحم هذا اللفظ وزيد تاكيذا ولا يلزم من صحة اطلاق الثاني صحة اطلاق الاول لانهم اذا قالوا ان هذا اللفظ تاكيذ أرادوا به انه اماتأ كيذ لفظي وهو تكرير اللفظ

من الرب الحقيقي والآلهة التي يسمونها أربابا والخلق ايجاد الشئ على تقدير واستواء وأصله التقدير يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس (والذين من قبلكم) متناول كل ما يتقدم الانسان بالذات أو بالزمان منصوب معطوف على الضمير المنصوب في خلقكم والجملة أخرجت مخرج المقرر عندهم اما لاعترا فهم به كما قال الله تعالى واثن سألهم من خلقهم ليقول ان الله أولم تكنهم من العلم به بأدنى نظرو قرئ من قبلكم على اقسام الموصول الثاني بين الاول وصلته تأكيذا كما أقحم جرير في قوله * باتيم تيم عدى لأبالكمو * سيما الثاني بين الاول وما أضيف اليه (لعلكم تتقون) حال من الضمير في عبادوا كانه قال عبادوار بكم راجين ان تنخرطوا في سلك المتقين الفارزين بالهدى والفلاح المستوجبين جوار الله تعالى نبيه به على ان التقوى منتهى درجات السالكين وهو التبري من كل شئ سوى الله تعالى الى الله وان العابد ينبغي ان لا يغتر بعبادته ويكون ذا خوف ورجاء

الاول أو معنوي وهو ألفاظ مخصوصة واما كون الشئ مقحما أو زائدا لاجل التأكيذ فإرادهم بالتأكيذ مطلق التقرير ثم نقول قد يكون التأكيذ اللفظي لا بتكرير اللفظ الاول نحو ضربت أنت وضربت أنا بل صرح الرضى بأن التأكيذ اللفظي قد يكون لا باعادة اللفظ الاول نحو هنيأ مرثيا (قوله كأنه قيل عبادوار بكم راجين منه التقوى) رد صاحب الكشف هذا الوجه وقال العلامة التفتازاني في بيان وجه الرد انه لا وجه لتعليقه عن الاقرب بالا بعد وتوسطه بين وصفي المفعول لان الذي جعل لكم الارض الآية وصف للرب كما ان الذي خلقكم وصف له أيضا على ان تقييد العبادة بترجي التقوى ليس له كثير معنى أقول فيه بحث اما أولا فلانه لا يجب أن يجعل الذي خلقكم وصفا للمفعول بل يمكن أن يكون مبتدأ كما صرح به صاحب الكشف والمصنف ويمكن أيضا أن يكون خبر مبتدأ محذوف أي هو الذي على الاستئناف وأما ثانيا فلان المراد من التقوى الاحتراز والتجنب عن كل ما يوجب البعد وهذا معنى صحيح يعتد به ومحصله عبادوار بكم حال كونكم راجين منه التقوى على الدوام من كل ما يوجب البعد عن الرب وقد نبه عليه المصنف بقوله وهو التبرؤ عن كل شئ سوى الله تعالى ويكون الامر استحبابيا لا إيجابيا لان من على هذه الصفة نادر جدا هذا اذا كان المراد من التبرؤ عن الغير طرح الاسباب العادية والتوكل المحض على الله تعالى وان كان المراد منه اعتقاد ان ليس لغيره تعالى دخل وتأثير فيكون الامر للإيجاب (قوله ويكون ذا خوف ورجاء) لك أن تقول يفهم من الكلام الرجاء وأما الخوف فلا يفهم منه ويمكن أن يقال المراد ههنا من الخوف خوف عدم حصول المرجو الذي هو التقوى وهو لازم الرجاء لان ما هو مرجو لا يقطع بحصوله فيحتمل عدم الحصول

لكن هذا خلاف ما يتبادر من عبارته بل المتبادر من عبارته الخوف من العقاب فانه استشهد بقوله تعالى يرجون رحمة ويخافون عذابه فتأمل (قوله على معنى أنه خلقكم ومن قبلكم في صورة من يرجى منه التقوى) اذ لا يتصور أن يكون خلقهم حين كونهم راجين ولا مرجوا منهم التقوى في الحالة المذكورة حقيقة والفرق بين التوجيهين أن اعل في الاول على حقيقة وفي الثاني استعارة تبعية كما هو شأن الاستعارة في الحروف شبه رجاء التقوى منهم بكونهم على حالة تكون منشأ صدور التقوى ووجه الشبه استلزام التقوى في الجملة وههنا نظر وهو أن التوجيهين المذكورين يفيدان المعنيين الاسمين وعل حرف تنبيه لا يكون اسما في شيء من المعاني اللهم إلا أن يكون المراد ان المعنى المقصود منه هو المعنى الحرفي لكن لما لم يتيسر التعبير عنه نفسه لعدم استقلاله عبر عنه بالمعنى الاسمي قال الشريفة العلامة في شرح المفتاح كما ان المعنى الحقيقي لكلمة اعل غير مستقل بالمفهومية واذا أراد أن يعبر عنه عبر عنه بالترجي كذلك معناه المجازي المراد بكلمة اعل في قوله تعالى اعلكم تتقون غير مستقل بالمفهومية واذا أراد أن يعبر عنه عبر بالارادة على قواعد الاعتزال (قوله وقيل تعليل للخلق أي خلقكم لكي تتقوا) هذا قول ابن الانباري وقال العلامة التفتازاني رده صاحب الكشف بأن جمهور أهل اللغة اقتصر وافي (١٠٨) بيان معناه الحقيقي على الترجي والاسعاف وبأن عدم صلاحها لمجرد معنى

اعلام العلية والفرضية مما

وقع عليه الاتفاق الاتراك

تقول دخلت على المريض

كي أعوده وأخذت الماء

كي أشربه لا يصح اعل

لكن قال صاحب المعنى

اعل لها معنيان أحدهما

التوقع والثاني التعليل أثبتة

جماعة منهم الاخفش

والكسائي وجعلوا عليه

قوله تعالى فقوله قولا

لينا لعله يتذكر أو يخشى

(قوله والآية تدل على ان

الطريق الى معرفة الله تعالى

والعلم بوحدايته (خ) هذا

ظاهر اذا كانت العبادة

بمعنى المعرفة كما فسروها

في قوله تعالى وما خلقت

كما قال تعالى يدعون ربهم خوفا وطعما يرجون رحمة ويخافون عذابه أو من مفعول خلقكم والمعطوف عليه على معنى انه خلقكم ومن قبلكم في صورة من يرجى منه التقوى لترجع أمره باجتماع أسبابه وكثرة الدواعي اليه وغلب المخاطبين على الغائبين في اللفظ والمعنى على ارادتهم جميعا وقيل تعليل للخلق أي خلقكم لكي تتقوا كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهو ضعيف اذ لم يثبت في اللغة مثله والآية تدل على ان الطريق الى معرفة الله تعالى والعلم بوحدايته واستحقاقه للعبادة النظر في صنعه والاستدلال بأفعاله وان العبد لا يستحق بعبادته عليه ثوابا فانها لما وجبت عليه شكر الماء عدده عليه من النعم السابقة فهو كاجير أخذ الأجر قبل العمل²⁰ (الذي جعل لكم الارض فراشا) صفة ثانية أو مدح منصوب أو مرفوع أو مبتدأ أخبره فلا تتجملوا وجعل من الافعال العامة يحىء على ثلاثة أوجه بمعنى صار وطفق فلا يتعدى كقوله

فقد جعلت قلوب بني سهيل * من الاكواري مر تعها قريب

وبمعنى أوجد فيتعدى الى مفعول واحد كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور وبمعنى صير ويتعدى الى مفعولين كقوله تعالى جعل لكم الارض فراشا والتصيير يكون بالفعل تارة وبالقول والعقد أخرى ومعنى جعلها فراشا ان جعل بعض جوانبها بارزا ظاهرا عن الماء مع ما في طبعه من الاحاطة بها وصيرها متوسطة بين الصلابة واللطافة حتى صارت مهيئة لان يقعدوا ويناموا عليها كالفرش المبسوط وذلك لا يستدعى كونها مسطحة لان كرية شكلها مع عظم حجمها واتساع جرمها لا تأبى الافتراش عليها (والسما بناء) قبة مضر وبه عليكم والسما اسم جنس يقع على

الجن والانس الا ليعبدون أو كانت شاملة لها وأما اذا كانت العبادة غير المعرفة على ما قاله المصنف وصاحب الواحد

الكشف فلا يدل ظاهر الاعلى أن ظهور استحقاقه للعبادة بالنظر في صفته والاستدلال بأفعاله واماد لاته على أن الطريق الى معرفة الله تعالى والعلم بوحدايته ففيه خفاء فتأمل (قوله أو مدح منصوب أو مرفوع) أما الاول فتقديره أمدح الذي جعل لكم وأما الرفع فتقديره مبتدأ (قوله وجعل من الافعال العامة) انما كان منها ان كل شيء ممكن لا يخلو عن جعل اما عند من يجعل الماهيات مجعولة بأنفسها فظاهر وأما عند غيرهم فباعتبار وجودها واتصافها بالاوصاف فان كلامها يجعل الجاعل (قوله مع ما في طبعه من الاحاطة بها) لان الارض أثقل من الماء ولذا اذا طرح فيه التراب رسب فيه فان قلت الماء يرسب في الارض اذا سكب عليها قلت دخوله في خلال أجزاء الارض بسبب ما فيها من الاجزاء الهوائية وطبع الماء ثقيل والهواء خفيف فيقتضى أن يدخل في الفرج ويخرج الهواء ويتمكن مكانها حتى يكون الثقيل تحت الخفيف كما هو الوضع الطبيعي ولذا قد يشاهد صوت خروج الهواء (قوله والسما بناء) فان قلت ما الامتنان في جعل السماء بناء قلت لما فيها من الكواكب التي هم بها يمتدون والقمر الذي به يحسبون الايام والشهور والشمس

التي بها نظام وجود كل حي اذ بها يظهر الزرع والاشجار ولذا كانت المواضع البعيدة عن الشمس وهي القريبة من القطب لا تصلح للسكن ولا للزرع والضرع (قوله أو أودع في الماء قوة فاعلة وفي الارض قوة قابلة) ان أراد أنه أودع في الماء قوة فاعلة مؤثرة في الحقيقة فهو خلاف مذهب أهل السنة القائلين بان لا مؤثر الا الله وان أراد أنه أودع في الماء قوة فاعلة أي يصح أن يكون لها فعل لكن لا تأثير لها وانما التأثير لله تعالى فكيف يصح أن يقال يتولد من اجتماعهما أنواع الثمار ويمكن أن يقال مراده أن العادة جارية بان يتولد من اجتماع القوتين الثمار وان لم يكن لهما تأثير ودخل فان قلت لما لم يكن للقوة المذكورة فعل ودخل في وجود الثمار فلم تسمى الفاعلة قلت لما ظهر من الباري تعالى عند وجود هذه القوة فعل سميت بالفاعلة مجازا وتوسعا بقي ههنا شيء يقال لما لم يكن للقوة الفاعلة تأثير فن أين يعلم وجودها وما فائدة ابداءها فيه (قوله ولكن في انشاءها مدرجا) لان انشاء الشيء بالتدرج يستلزم كثرة الاطوار والخلق ويناسب اللاحق السابق بخلاف ما اذا وجد الشيء دفعة (قوله أو من أسباب سماوية) ان قيل ان هذا التوجيه لا يلائم اذا كان من الابداء لان ابتداء نزول الماء ليس من الاسباب السماوية وانما ابتداء وجوده (١٠٩) السحاب وصعود الانحرة منها والجواب

أنه كما ان ابتداء وجود

السحاب من الاسباب يكون ابتداء نزول الماء منها فان النزول يكون من الاسباب بطريق جري العادة فابتداءؤه أيضا منها وههنا نظر (قوله تشير الاجزاء الرطبة من أعماق الارض) لوجه هذا التخصيص بل هذا لو وقع لكان قليلا وانما الاكثر ارتفاع الاجزاء الرطبة من البحار والانهار (قوله فخرجنا به ثمرات) قال العلامة انتفتازاني التفسير سيما في جمع القلة يفيد البعضية على ما هو الظاهر أقول يعني انه لما كان معنى قوله آخر جنا به ثمرات آخر جنا به بعض الثمرات كان المراد ههنا أيضا آخر جنا بعض الثمرات

الواحد والمتعدد كالدينار والدرهم وقيل جمع سماء والبناء مصدر سمي به المبنى بيتا كان أو قبة أو خباء ومنه بنى على امرأته لانهم كانوا اذا تزوجوا ضربوا عليها خباء جديدا (وأزل من السماء ماء فخرج به من الثمرات رزقا لكم) عطف على جعل وخروج الثمار بقدره الله تعالى ومشيشته ولكن جعل الماء الممزوج بالتراب سببا في اخراجها ومادة لها كالنطفة للحيوان بان أجرى عادته بافاضة صورها وكيفياتها على المادة الممزوجة منهما أو أودع في الماء قوة فاعلة وفي الارض قوة قابلة يتولد من اجتماعهما أنواع الثمار وهو قادر على ان يوجد الاشياء كلها بلا أسباب ومواد كما أبدع نفوس الاسباب والمواد ولكن له في انشاءها مدرجا من حال الى حال صنائع وحكم يحمد فيها الاولى الابصار عبرا وسكونا الى عظيم قدرته ليس في ايجادها دفعة ومن الاولى للابتداء سواء أريد بالسماء السحاب فان ما هلاك سماء أو الفلك فان المطر يبتدىء من السماء الى السحاب ومنه الى الارض على ما دلت عليه الظواهر أو من أسباب سماوية تشير الاجزاء الرطبة من أعماق الارض الى جواهر الهواء فتتعد سحابا مطرا ومن الثانية للتبعض بدليل قوله تعالى فخرجنا به ثمرات واكتناف المنكرين له أعني ماء ورزقا كانه قال وأنزلنا من السماء بعض الماء فخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم وهكذا الواقع اذ لم ينزل من السماء الماء كله ولا أخرج بالمطر كل الثمرات ولا جعل كل المرزوق ثمارا أو للتبيين ورزقا مفعول بمعنى المرزوق كقولك أنفقت من الدراهم ألفا وانما ساغ الثمرات والموضع موضع الكثرة لانه أراد بالثمرات جماعة الثمرة التي في قولك أدركت ثمرة بستانه ويؤيده قراءة من قرأ من الثمرة على التوحيد أولان الجوع يتعاور بعضها موقع بعض كقوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون وقوله ثلاثة قروء أولانها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حد القلة والكم صفة رزقا ان أريد به المرزوق ومفعوله ان أريد به المصدر كانه قال رزقا اياكم (فلا تجعلوا لله أندادا) متعلق باعبدوا

وفيه نظر اذ ثمرات في قوله تعالى آخر جنا به ثمرات لا بد أن يكون المراد به البعض لما ذكرنا وأما ما نحن فيه فيمكن أن يكون من للبيان كما سيحكيه لكن هذا خلاف الظاهر لان الظاهر ان المبين مقدم على البيان وههنا بالعكس لان المبين ههنا مؤخر فان قيل اذا كان معنى من الثمرات بعض الثمرات فيكون معنى من هو معنى لفظ البعض فيكون من اسما لاحرفا قلت معنى من البعضية الخاصة المتعلقة بين الشيتين بحيث تكون تبعا لحظة الطرفين كما قال الشريف العلامة في من للابتداء انما للابتداء الخاص المتعلق بين الشيتين فليتأمل (قوله لانه أراد به) قال العلامة انتفتازاني يعني الثمرات جمع الثمرة التي بمعنى الكثرة لا الوحدة (قوله أولان الجوع يتعاور بعضها موقع بعض) بقي أن يقال ما النكتة ههنا في استعمال جمع القلة بمعنى الكثرة ويمكن أن يقال اشارة الى أن كل جماعة من الثمرات المخرجة من الماء النازل من السموات وان كانت كثيرة في نفسها فهي قليلة بالنسبة الى ماتحت القدرة أولانها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حد القلة ههنا هو المعتبر عند جمهور أهل العربية والاصول (قوله متعلقة باعبدوا) لان أول ما يعتبر من العبادة التوحيد

(قوله على انه نهى معطوف) فيه نظر اذ لا يظهر وجه الفاء ههنا لان العبادة ليست متقدمة على التوحيد ولا سببها بل التوحيد رأس العبادات وأصلها الآن يقال الفاء ههنا للترتيب المذكور وهو عطف المبين على المجمل كما في قوله تعالى فقد سألو موسى أكبر من ذلك فقالوا ان الله جهرة فيكون لا تجعلوا موضحا لا عبدوا فيكون المراد من اعبدوا بكم وحدوه ولا تشركوا به فان كان المراد بالفاء ماذ كرنا لم يتوجه عليه ما قاله العلامة التفتازاني من أن الاحسن الواو لا الفاء لكن هذا خلاف تفسير المصنف وصاحب الكشف (قوله أو نفي منصوب باضمار أن جواب له) قال العلامة التفتازاني وما جعل نفيا منصوبا باضمار أن كما في زرفي فاكرمك فلا يشعر به كلام المصنف أي صاحب الكشف بل ياباه لان تقدير أصالة التوحيد للعبادة يأتي كون العبادة سببها على ما هو شرط انتصاب المضارع بعد الاشياء الستة (قوله أو باعل) فيكون المعنى راجيا منكم التقوى فعدم الاشراك لكن المعنى الذي ذكره وهو قوله والمعنى ان تتقوا لا تجعلوا لله أنداد ليس هذا المعنى الذي ذكرناه بل هو معنى الكلام اذا كان فلا تجعلوا اجزاء اشترط مقدر قال العلامة التفتازاني معناه حينئذ خلقكم في صورة من يرجي منه التقوى أي الخوف من العقاب ليكون ذلك سببا لعدم اشراككم أقول فان قيل يرد عليه أنه يجب أن يكون ما قبل المنصوب (١١٠) بالفاء سببا لما بعدها والتقدير الذي ذكره لا يفيد ذلك بل نقول التوحيد

أصل التقوى فلا تكون التقوى سببها كما مر في نفي كون العبادة سببا للتوحيد لكن مقتضى قاعدة نصب المضارع بعد النهي ونظائره ان يكون مانح فيه سببا لعدم الاشراك واذا كان التقوى ليس سببا لعدم الاشراك كان الخلق في صورة من يرجي منه التقوى كذلك أيضا والجواب ان التقوى فرع التوحيد لكن الخلق في صورة من يرجي منه التقوى ليس فرعا له فاندفعت الملازمة المذكورة توضيحه ان الخلق في صورة من يرجي منه التقوى

على انه نهى معطوف عليه أو نفي منصوب باضمار ان جواب له أو بلعل على ان نصب تجعلوا نصب فاطلع في قوله تعالى اعلی ابغ الأسباب أسباب السموات فاطلع الحاقا لها بالاشياء الستة لا شترا كما في انها غير موجبة والمعنى ان تتقوا لا تجعلوا لله أندادا أو بالذي جعل ان استأنفت به على انه نهى وقع خبرا على تأويل مقول فيه لا تجعلوا والفاء للسببية أدخلت عليه لتضمن المبتدأ معنى الشرط والمعنى ان من خصكم بهذه النعم الجسام والآيات العظام ينبغي ان لا يشرك به والند المثل المناوي قال ائتما تجعلون الى ندا * وما تيم لذي حسب نديد

من ندين ندودا اذا نفروا نادت الرجل خالفته خص بالخالف المماثل في الذات كما خص المساوي بالمماثل في القدر وتسمية ما يعبد المشركون من دون الله أندادا وما زعموا انها مساوية في ذاته وصفاته ولا انها تخالفه في أفعاله لانهم لما تركزوا عبادته الى عبادتها وسموها آلهة شابهت حالهم حال من يعتقد انها ذات واجبة بالذات قادرة على ان تدفع عنهم بأس الله وتمنعهم ما لم يرد الله بهم من خير فتحكم بهم وشنع عليهم بان جعلوا أندادا لمن يمتنع ان يكون له ند ولهذا قال موحدا جاهلية زيد ابن عمرو بن نفيل

أربا واحدا أم ألف رب * أدين اذا تقسمت الامور

تركت اللات والعزى جميعا * كذلك يفعل الرجل البصير

(وأنتم تعلمون) حال من ضمير فلا تجعلوا ومفعول تعلمون مطروح أي وحالكم انكم من أهل

عبارة عن خلقه بحيث يكون مستعدا لصدور التقوى والخلق المذكور سبب صدور التوحيد اذ من لم يكن مخلوقا على ما ذكر لم يصلح لان يصدر التوحيد والتقوى منه (قوله الحاقا لها بالاشياء الستة لا شترا كما في انها غير موجبة) والاشياء الستة هي الامر والنهي والاستفهام والعرض والتمني والنفي والمراد بكونها غير موجبة عدم استفادة شئ اشئ من تلك الامور وفي عبارته تسامح والاولى أن يقال لا شترا كما في عدم الايجاب (قوله على انه نهى وقع خبرا على تأويل مقول فيه لا تجعلوا) اعلم أن صاحب الكشف قال يحتمل أن يكون الذي جعل مرفوعا على الابتداء وفسره السراج بأن معناه أن يكون خبرا للمبتدأ بتأويل هو الذي جعلكم وحله المصنف على ظاهره فلذا جعله مبتدأ خبره فلا تجعلوا ولا يخلو هذا المعنى عن ركازة كما صرح به العلامة التفتازاني فالوجه أن يقال ان قوله تعالى فلا تجعلوا اذا جعل متعلقا بالذي جعل يكون جزاء شرط محذوف والمعنى هو الذي جعل لكم ما ذكر وخصكم بالنعم الظاهرة المتظاهرة واذا كان كذلك فلا تجعلوا لله شركاء (قوله ائتما تجعلون) أي تجعلون تيمنا بضموم المالى والحال ان تيمنا ليس مثالا لذي حسب مطلقا وان كان أدون فكيف يكون مثلى (قوله شابهت حالهم حال من يعتقد) يعني استعارة تبعية تهكمية تجعل غاية عجزهم بمنزلة القوة تهكما بادعاء أحد الضدين بمنزلة الضد الآخر كما جعل حاتم بمنزلة الجواد باستعارة الحاتم للبخل

فاطلق النسخ على كل منهما كما أطلق الحائث على البخيل (قوله اضطر عقولكم الى اثبات وجود للمكنات متفرد بالوجوب الذاتي) لا يخفى أن الكفار المخاطبين قائلون بان الله تعالى متفرد بالوجوب الذاتي موجد للمكنات كما قال تعالى واثن سألهم من خلقهم ايقولن لله وقد نص المصنف قبل هذا باسطر أن المشركين مازعموا ان الاصنام مثل لله تعالى في ذاته وصفاته فالأولى أن يقال لا اضطر عقولكم الى التوحيد الصريح ورد الشرك في العبادة واضاعة الاصنام (قوله وعلى هذا المقصود) لك أن تقول الظاهر اسقاط قوله على هذا بان يقال المقصود التوحيدي لا التوحيدي مع مقصود على كل حال والجواب أن غرضه أن المراد على التقدير الثاني مجرد التوحيدي لا يمكن قصد تقييد الحكم والالزام أن لا يكون الحكم المذكور شاهداً لمن قدر على العلم ولم يعلم وأما على التقدير الأول فيمكن أن يكون المراد التوحيدي مع تقييد الحكم فان التكليف المذكور لا يتوجه الا على من قدر على النظر وعبارة الكشف هكذا ومفعول يعلمون متروك كأنه قيل وأنتم من أهل العلم والمعرفة والتوحيدي فيه آكد ويجوز أن يقدر وأنتم تعلمون (١١١) أنها لا تماثل أو أنتم تعلمون ما بينه وما بينهما من

التفاوت أو أنتم تعلمون أنها لا تفعل مثل أفعاله انتهى فلا يرد عليه شيء من هذا الاعتراض الآخر (قوله فمثل البدن بالارض والنفس بالسماء والفعل بالماء وما أفاض عليه) لا يخفى أنه جعل البدن فراشا والنفس سماء باعتبار أن البدن أمر ثقيل من الأمور السفلية ففيه شبه بالارض التي جعلت تحت الانسان والكفر من الأمور العالية ففيه شبه بالسماء ثم ان العقل نازل على البدن بل مما يقوم بالسماء الذي هو النفس وما أفاض عليهما من الفضائل العلمية والعملية المشبهة بالثمرات ليس مما تقوم بالبدن وتظهر منه فلا يلائم تفسير الماء النازل من السماء

العلم والنظر واصابة الرأي فلو تأملت أدنى تأمل اضطر عقلكم الى اثبات موجد للمكنات متفرد بوجوب الذات متعال عن مشابهة المخلوقات أو منوى وهو أنها لا تماثل ولا تقدر على مثل ما يفعله كقوله سبحانه وتعالى هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء وعلى هذا المقصود منه التوحيدي والتثريب لا تقييد الحكم وقصره عليه فان العالم والجاهل المتمكن من العلم سواء في التكليف واعلم ان مضمون الآيتين هو الأمر بعبادة الله سبحانه وتعالى والنهي عن الاشراك به تعالى والاشارة الى ما هو العلة والمقتضى وبيانه انه رتب الامر بالعبادة على صفة الربوبية اشعاراً بانها العلة لوجوبها ثم بين ربوبيته بانه تعالى خالقهم وخالق أصولهم وما يحتاجون اليه في معاشهم من المقلة والمظلة والمطاعم والملابس فان الثمرة أعم من المطعوم والرزق أعم من المأكول والمشروب ثم لما كانت هذه الامور التي لا يقدر عليها غيره شاهدة على وحدانيته تعالى رتب تعالى عليها النهي عن الاشراك به واعلم سبحانه أراد من الآية الأخيرة مع ما دل عليه الظاهر وسبق فيه الكلام الاشارة الى تفصيل خلق الانسان وما أفاض عليه من المعاني والصفات على طريقة التمثيل فمثل البدن بالارض والنفس بالسماء والعقل بالماء وما أفاض عليه من الفضائل العملية والنظرية المحصلة بواسطة استعمال العقل للحواس وازدواج القوى النفسانية والبدنية بالثمرات المتولدة من ازدواج القوى السماوية والارضية المنفعلة بقدره الفاعل المختار فان لكل آية ظهراً وبطناً وكل حكمة معلماً (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة) لما قرر وحدانيته تعالى وبين الطريق الموصل الى العلم بها ذكر عقبيه ما هو الحجة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهو القرآن المعجز بفصاحته التي بذت فصاحة كل منطق واخامه من طواب بمعارضته من مصاقع الخطباء من العرب العاربة مع كثرتهم وافراطهم في المضادة والمضارة وتهالكهم على المعازة والمعاراة وعرف ما يتعرف به اعجازه ويتيقن انه من عند الله كما يدعيه وانما قال مما نزلنا لان

التي هي النفس بالعقل اذ هو ليس نازلاً منها بل قائماً بها وكذا لا يلائم تشبيه الفضائل المذكورة بالثمرات المستخرجة من الارض ويمكن أن يقال المراد من السماء عالم القدس ومن الارض النفس ومن الماء القوى وأصول المعارف ومن الثمرات ما يترتب عليهما من الفضائل العلمية والعملية (قوله فان لكل آية ظهراً وبطناً وكل حكمة معلماً) هذا اقتباس من الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منها ظهرو وبطن ولكل حكمة مطامع فالظهور ما بينه النقل والبطن ما يكشفه التأويل ولكل حكمة أي طرف من الظهور والبطن مطمع والمطلع المكان الذي يشرف على توفية خواص كل مقام أي موضع يطالع عليها بالترقي اليه فطالع الظاهر تعلم العربية وتتبع ما يتوقف عليه الظاهر من الناسخ والمنسوخ وغير ذلك ومطلع الباطن تصفية الباطن والرياضة (قوله بذت) بالذال المعجمة بمعنى غلبت (قوله واقحامه) أي الزامه العرب العرباء الخالصين في العربية الذين لم يخالطوا الجمجم أصلاً والمعاراة بالزاء المعجمة المغالبة وبالراء المهملة المضارة (قوله وعرف الخ) عطف على قوله ذكر ما هو الحجة ومعناه ان الله عرف أي وصف الحجة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهي القرآن بما يتعرف به اعجازه وهو انه شيء لم يقدر أحد على الاثبات بسورة منه فيتيقن انه من عند الله

كما يدعيه فان قيل عدم الاتيان بمثل السورة لا يدل على كونه من عند الله اما أولا فلانه يحتمل ان يقدر النبي صلى الله عليه وسلم على شيء لم يقدر عليه غيره ثانيا انه لا يلزم من عدم قدرة الانسان مطلقا على مثل سورة ان يكون من عند الله اذ يحتمل ان يكون من جانب الملك قلنا هنا الزام المشركين المعارضين للنبي صلى الله عليه وسلم ومنهم جماعة يدعون انهم في غاية الفصاحة والبلاغة فكل ما يقدر عليه واحد من الناس في امر البلاغة يقدر ون عليه فلا مجال للاحتمال الاول وأيضا هم يزعمون ان القرآن كلام النبي صلى الله عليه وسلم لا كلام الله والنبي صلى الله عليه وسلم ادعى العكس فاثبات انه ليس بكلام النبي عليه الصلاة والسلام كاف في المقصود وهو ابطال زعم المشركين اذ هم لم يقولوا بانه كلام الملك ولا يرضون به اذ لو سلموا نزول الملك عليه لكان نسلها لصدقه عليه في نبوته (قوله مما يريدون) أي بوقعهم في الشك لانهم قالوا لو كان القرآن من عند الله لوجب ان ينزل دفعة حتى يكون مخالفا لما صنعه الشاعر والناثر من صوغ الكلام وابداعه نجما فنجمنا (قوله اراحة للشبهة واقامة للحجة) لان المشركين قالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة ففيل في ردهم أنتم لا تقدر ون على معارضة نجم واحد من نجوم القرآن فكيف اذا أنزل دفعة واحدة فهو أشد في التبكيت والالزام (قوله (١١٢) لانها محيطة بطائفة من القرآن) فيه نظر فان السورة ليست محيطة بطائفة

منه بل مشتملة عليها
اشتمال الكل على الجزء
لا اشتمال الظرف على
المظروف والاولى ان
يقال لان بعض أجزائها
محيط بالبعض فان مجموع
المقدم والمؤخر محيط بالوسط
أو يقال ان السورة محيطة
بالمعاني وعبرة الكشف
فاما ان يسمى بسور
المدينة وهي حائطها لانه
طائفة من القرآن محدودة
محوزة على حياها كالبلد
المسور أولانها محتوية
على فنون من العلم وأجناس
من الفوائد كاحتواء سور
المدينة على ما فيها انتهى

نزوله نجما فنجمنا بحسب الوقائع على ما ترى عليه أهل الشعر والخطابة مما يريدون كما حكى الله عنهم فقال وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة فكان الواجب تحديدهم على هذا الوجه اراحة للشبهة والزاما للحجة وأضاف العبد الى نفسه تعالى تنويها بذكره وتنبيه على انه مختص به منقاد لحكمه تعالى وقرئ عبادنا يريد محمد صلى الله عليه وسلم وأتمته والسورة الطائفة من القرآن المترجمة التي ألقها ثلاث آيات وهي ان جعلت واوها أصلية منقولة من سور المدينة لانها محيطة بطائفة من القرآن مفرزة محوزة على حياها أو محتوية على أنواع من العلم احتواء سور المدينة على ما فيها أو من السورة التي هي الرتبة قال الناظم

ولرهب حراب وقد سورة * في المجد ليس غرابها بطار

لان السور كالنازل والمراتب يترقى فيها القارئ أو لها مراتب في الطول واقتصر والفضل والشرف وثواب القراءة وان جعلت مبدلة من الهزمة فن السورة التي هي البقية والقطعة من انشئ والحكمة في تقطيع القرآن سورا افراد الانواع وتلاحق الاشكال وتجابوب النظم وتنشيط القارئ وتسهيل الحفظ والترغيب فيه فانه اذا ختم سورة نفس ذلك عنه كالسافر اذا علم انه قطع ميلا أو طوي يريد اوالحافظ متى حذقها اعتقد انه ختم من القرآن حظا تاما وفاز بطائفة محدودة مستقلة بنفسها فعظم ذلك عنده وابتهج به الى غير ذلك من الفوائد (من مثله) صفة سورة أي بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا ومن للتبعيض أو للتبيين وزائدة عند الاخفش أي بسورة مماثلة

وليس فيه ما ذكره المصنف (قوله ولرهب حراب وقد) بالخاء والراء والدال المهملة هما رجلان من بني أسد للقرآن

في الاساس هذه أرض لا يطير غرابها أي كثيرة الثمار مخصبة والمراد ههنا رتبة من المجد ثابتة لا تزول (قوله افراد الانواع) أي اتيان كل نوع من العلوم في سورة (قوله وتلاحق الاشكال) بان يورد في كل ماهي متناسقة فتكون المعاني متناسقة واطراف النظم متحاذاة متلائمة أي اذا قطعت السور كان كل سورة نظاما مستقلا تكون معانيها متناسبة ونظمها متجاذا أي متجاورا متقاربا كما أورد في الكتب مسائل متعلقة بشئ في باب ومسائل متعلقة بأخر في باب آخر فيكون أعجب عند العقل وأحسن من ان يكون الكل سورة واحدة (قوله الى غيرها من الفوائد) مثل ان يكون لاحد غرض متعلق بأية خاصة بان يريد حفظها أو يتحقق نظمها أو معناها فاذا علم انها في أي سورة يحصل منها غرضه سر يعاها اذ بعد العلم بانها من أي سورة يطلبها من تلك السورة في أقصر زمان بخلاف ما لم يكن القرآن سورا فان طلب الآية على هذا كان عسرا كما لا يخفى (قوله ومن للتبعيض أو للتبيين) قرر أولا ان معناه بسورة كائنة من مثله وهذا يدل على ان من للتبعيض لا للتبيين لانه على تقدير ان يكون من للتبيين لا حاجة الى تقدير كائنة اذ يصح المعنى بدونه سلمناه لكن عدم الحاجة اليه على تقدير كون من زائدة ظاهرة والظاهر ان قوله ومن للتبعيض الخ كلام مستقل ليس مرتبعا على قوله أي بسورة كائنة من مثله فكانه قيل من الرأس من للتبعيض أو للتبيين

أوزائدة فتأمل (قوله أو لعبدنا ومن للابتداء أى بسورة كائنة من هو على حاله) لا يخفى ان الاتيان بمطابق السورة المشتملة على الجمل المتناسبة المشتملة على المعاني الصحيحة يمكن وانما المستحيل الاتيان بسورة من مثل القرآن فاذا رجع الضمير الى العبد وجب ان يقدر الكلام فأتوا بسورة مماثلة للقرآن من مثل العبد ولا يخفى ما فيه (قوله أو صلة فأتوا والضمير للعبد) يرد عليه انه يمكن ان يكون الضمير على هذا التقدير أيضا راجعا الى القرآن فيكون المعنى فأتوا من مثل القرآن بسورة وأجاب العلامة التفتازاني بان الذوق يشهد بان تعلق من مثله بالاتيان يقتضى وجود المثل ورجوع العجز الى ان يؤتى منه بشئ ومثل النبي صلى الله عليه وسلم في البشرية والعربية موجود بخلاف مثل القرآن في البلاغة والفصاحة واذا كان صفة للسورة فالمعجوز عنه هو الاتيان بالسورة الموصوفة ولا يقتضى وجود المثل بل ربما يقتضى انتفائه وحاصله ان قوانا انت من مثل الجاسة يبيت يقتضى وجود المثل بخلاف قولنا انت يبيت مثل الجاسة أقول فيما ذكر خفاء فليتأمل (قوله لان مخاطبة الجم الغفير الخ) انما كان أباح لان فيه اشعارا بانه لو جمعوا وافقوا لم يقدر وا على الاتيان بمثله بخلاف ما لو أمروا بالاتيان من شخص واحد فانه يمكن ان لا يقدر شخص واحد على شئ ولا يمكن يقدر الجميع (قوله ولا يلائمه قوله الخ) يعنى طلب الاتيان بسورة من شخص متصف بصفة مخصوصة مماثل لشخص آخر لا يلائم تعميم الامر بالاستعانة من كل واحد لانه اذا لم ينفع نصرة الشهداء من دون الله في الاتيان بسورة من مثله فالظاهر انه لا يمكن الاتيان به أصلا فلا يبقى لتقييد (١١٣) الاتيان بمثل العبد كثير فائدة ويمكن

أيضا ان يقال انه على تقدير رجوع الضمير الى العبد كان الانصار أنصار المثل العبد حقيقة لاله فالاولى اضافة الشهداء اليه لا اليهم (قوله أو بالتصور) أى بحسب العلم فان الله شهيد على كل شئ لا بمعنى انه تعالى حاضر عنده حضورا مكانيا فان هذا محال في حقيقته وانما الحضور باعتبار علمه فان علمه تعالى محيط بجميع الاشياء لا يغيب عنه شئ ويقال

للقرآن العظيم في البلاغة وحسن النظم أو لعبدنا ومن للابتداء أى بسورة كائنة من هو على حاله عليه الصلاة والسلام من كونه بشرا أميا لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم أو صلة فأتوا والضمير للعبد صلى الله عليه وسلم والرد الى المنزل أوجه لانه المطابق لقوله تعالى فأتوا بسورة مثله ولسائر آيات التحدى ولان الكلام فيه لافى المنزل عليه خفة أن لا ينفك عنه ليتسقى الترتيب والنظم ولان مخاطبة الجم الغفير بأن يأتوا بمثل ما أوتى به واحد من أبناء جلدتهم أباح في التحدى من أن يقال لهم ليات بنحو ما أتى به هذا آخر مثله ولانه معجز في نفسه لا بالنسبة اليه لقوله تعالى قل ان اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولان رده الى عبدنا يؤهم امكان صدوره من لم يكن على صفته ولا يلائمه قوله تعالى (وادعوا شهداءكم من دون الله) فانه أمر بان يستعينوا بكل من ينصرهم ويعينهم والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة أو الناصر أو الامام وكأنه سمي به لانه يحضر النوادي وتبرم بحضره الامور اذ التركيب للحضور اما بالذات أو بالتصور ومنه قيل للمقتول في سبيل الله شهيد لانه حضر ما كان يرجوه أو الملائكة حضره ومعنى دون أدنى مكان من الشئ ومنه تدوين الكتب لانه ادناء البعض من البعض ودونك هذا أى خذ من أدنى مكان منك ثم استعير للرتب فقليل زيد دون عمرو أى في الشرف ومنه الشئ الدون ثم اتسع فيه

(١٥ - (بيضاوى) - اول) للعالم بالشئ انه مشاهد له وشهده (قوله ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تجاوز حد الى حد) اذا كان دون بمعنى التجاوز كان من زائدة اذ يكفي ان يقال لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء دون المؤمنين أى متجاوزين المؤمنين كما في البيت المذكور فان لفظ من زائدة في البيت لكونه في كلام غير موجب لانه نفى واما قوله وادعوا شهداءكم من دون الله فكلام موجب ومن لا تكون زائدة في كلام موجب الا عند الاختفش فليس المقصود أن دون ههنا بمعنى التجاوز وانما المقصود انها مستعملة كذلك في الجملة وأما ههنا فاستعمل بمعنى غير كما قال المصنف من انكم وكنكم وآلهتكم غير الله أو بمعنى قدام الشئ كما قال أولاد الذين يشهدون لكم بين يدي الله تعالى على زعمكم فاذا كان بمعنى غيرن للتبعيض اذا كانت متعلقة بشهداء وللابتداء اذا كانت متعلقة بادعوا واذا كان دون بمعنى قدام كان بمعنى في هذا هو المفهوم من كلام المصنف وهو قريب مما قاله صاحب الكشف وقال العلامة التفتازاني ان كلمة من الداخلة على دون انما هي في كافي سائر الظروف غير المتصرفه وهي التي تكون منصوبة على الظرفية أبدا ولا ينجز الا بمن خاصة وقد يقال انها اذا تعلق بادعوا فلا بد ان الغاية اذ الدعاء قد ابتدأ من دون الله واذا تعلق بالشهداء على معنى انهم يشهدون بين يدي الله تعالى فلا تبعيض كما سيحى في قوله تعالى لا تبينهم من بين أيديهم ومن خلفهم أن الفعل يقع في بعض الجهتين أقول يقين في أول كلامه مخالفته لهما لانه اذا كان معناه ادعوا الذين اتخذتموهم

آلهة من دون الله أو ادعوا من دون الله شهداءكم بمعنى لا تستشهدوا بالله وادعوا الشهود من الناس كما قاله صاحب الكشف لا يلائم جعل من بمعنى في كما لا يخفى على المصنف فتأمل (قوله ومن متعلقة بادعوا والمعنى الخ) فيه ان المعنى الاول على ما ذكره يدل على ان الجار متعلق بشهداءكم ويكون قوله من انكم الخ بيانا لقوله من حضركم لكنه مناف لما ذكره أولا من تعاقب من بادعوا وقد يقال في الجواب ان قوله من انكم وكنكم وآلهتكم ليس بيان من دون الله حتى يرد ما ذكر بل بيانه قوله غير الله فالمقصود ادعوا شهداءكم أي حاضر يك الذي هو الجن والانس والآلهة من دون الله أي غير الله وفيه ما فيه والاولى أن يقال انه ذكر حاصل المعنى وحق العبارة أن يقال وادعوا من دون الله شهداءكم أي من حضركم من الانس والجن والآلهة وواعلم أن المذكور خمسة أوجه والامر على الاولين للتبكيك والتعجيز وعلى الثالث والرابع لالتهمك اذ على هذين الوجهين كان المراد من الشهداء الاصنام ولذا قال بعد ذكر هذين الوجهين وفي أمرهم أن يستظهروا بالجناد الخ وعلى هذا كان الاولى أن يقال أولياء وآلهة وعبارة الكشف ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم القيامة انكم على الحق وأما اذا كان المراد فصحاء العرب ووجوه الناس فالامر للاستدراج هكذا ذكره العلامة التفتازاني وههنا موضع نظر فتأمل وعلى التقدير الاخير كان الشهداء بمعنى الرؤساء فلذا اعتبر حذف المضاف ليكون الرؤساء التي هي أولياء الاصنام في مقابلة أولياء الله وواعلم (١١٤) أن المفهوم من ظاهر كلامه ان الاوجه المذكورة على تقدير أن تكون من

متعلقة بادعوا لانه قال ومن متعلقة بادعوا والمعنى الخ لكن قوله أو شهداءكم الذين اتخذتم من دونه أولياء أو آلهة الخ انما يصح على تقدير أن تكون من متعلقة بشهداءكم وحق العبارة أن يقال أو متعلقة بشهداءكم والمعنى شهداءكم وهم وهذا الوجه جائز ومضمون ما قاله صاحب الكشف أن من متعلقة بادعوا أو شهداءكم فان علقته بشهداءكم فعناه

فاستعمل في كل تجاوز زحذ الى حد وتخطى أمر الى آخر قال تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين قال أمية * يانفس مالك دون الله من واق * أي اذا تجاوزت وقاية الله فلا يقيمك غيره ومن متعلقة بادعوا والمعنى وادعوا للمعارضة من حضركم أو رجوتهم معونته من انكم وكنكم وآلهتكم غير الله سبحانه وتعالى فانه لا يقدر على أن يأتي بمثله الا الله أو وادعوا من دون الله شهداء يشهدون لكم بان ما أنتم به مثله ولا تستشهدوا بالله فانه من ديدن المبهوت العاجز عن إقامة الحجة أو بشهداءكم أي الذين اتخذتموهم من دون الله أولياء وآلهة وزعمتم انها تشهد لكم يوم القيامة أو الذين يشهدون لكم بين يدي الله تعالى على زعمكم من قول الاعشى * تريك القذى من دونها وهي دونه * أي عينوكم وفي أمرهم ان يستظهروا بالجناد في معارضة القرآن العزيز غاية التبكيك والتهكم بهم وقيل من دون الله أي من دون أوليائه يعني فصحاء العرب ووجوه المشاهد ليشهدوا لكم ان ما أنتم به مثله فان العاقل لا يرضى لنفسه أن يشهد بصحة ما اتضح فساد له وبان اختلاله (ان كنتم صادقين) انه من كلام البشر وجوابه محذوف دل عليه ما قبله والصدق الاخبار المطابق وقيل مع اعتقاد الخبر انه كذلك عن دلالة أوامره لانه تعالى كذب المنافقين في قولهم انك لرسول الله لما لم يعتقدوا مطابقتها ورد بصرف التكذيب الى قولهم نشهد لان الشهادة اخبار عماء علمه وهم ما كانوا عالمين به ²² فان لم تفعلوا وان تفعلوا فاتقوا

النار

ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم انهم يشهدون لكم

يوم القيامة على الحق أو ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدي الله أو ادعوا شهداءكم من دون الله أي من دون أوليائه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم انكم أنتم به مثله وهم وجوه المشاهد وتعلقه بالدعاء في هذا الوجه جائز وان علقته بالدعاء فعناه ادعوا من دون الله شهداءكم يعني لا تستشهدوا بالله فانه من ديدن المبهوت أو ادعوا من دون الله شهداءكم يعني ان الله شاهدكم لانه أقرب اليكم من حبل الوريد وهو بينكم وبين أعناقكم والجن والانس شاهدوكم فادعوا كل من يشهدكم من الجن والانس الا الله تعالى لانه قادر وحده على أن يأتي بمثله دون كل شاهد (قوله تعالى فان لم تفعلوا الآية) قال صاحب الكشف فان قلت ما معنى اشتراطه تعالى في اتقاء النار انتفاء اتيانهم بسورة من مثله قلت لانهم اذا لم يأتوا بها وتبين عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا صح صدقه ثم لم يأتوا بالعناد استوجبوا العقاب فقل لهم ان استبتم العجز فانركوا العناد فوضع فاتقوا النار موضعه لان اتقاء النار لصيقة وضميمة ترك العناد من حيث انه من اتقى النار ترك المعاندة وهو من باب الكناية التي هي شعبة من شعب البلاغة قال العلامة التفتازاني في قوله لان اتقاء النار الخ اشعار بان هذا تعبير بالملزوم عن اللازم واعتراض بانه ينبغي أن يكون مجازا عن ترك العناد على ما اختاره صاحب المفتاح لا كناية اذ مبناهما على التعبير باللازم عن الملزوم والجواب أن اطلاق الكناية على التعبير بالملزوم

هن اللازم شائع في كلام المصنف ومبنى الفرق بينها وبين المجاز عنده على ارادة المعنى الحقيقي وعدمها كما سيحجى في قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أقول ما ذكر في تفسير الآية أي قوله ولا جناح عليكم الآية أن الكناية ان يذكركم معنى مقصود بلفظ لم يوضع له لكن استعمال في الموضوع له لا على وجه المقصد اليه بل لينتقل منه الى الشيء المقصود فتأويل النجاة مستعمل في معناه الحقيقي لكن لا يكون هو المقصود بالاثبات بل لينتقل منه الى طول القامة فخرج بقيد الاستعمال في معناه المجاز وبقيد عدم المقصد الصريح من الحقيقة هذا ما قاله وحينئذ نقول اذا جعل قوله تعالى فانقوا النار كناية يكون مستعملا في معناه فعاد السؤال المذکور من انه لا وجه له بطه بالشرط المذکور وأما كونه غير مقصود بل المقصود منه شيء آخر كترك العناد فلا يدفع الشبهة بل دافع الشبهة أن يقال ليس قوله تعالى فانقوا النار مستعملا في معناه الحقيقي بل مستعملا في ترك العناد كما اختاره صاحب المفتاح ويدل عليه أن صاحب الكشف قال ونظيره أن يقول الملك لحشمه ان أردتم الكرامة عندي فاحذروا سخطى يريد فاتبعوني وأطيعوا أمرى وافعلوا ما هو نتيجة حذر السخط وأيضاً الاتقاء من النار واجب على الاطلاق من غير تقييد بشرط وتعليق بأمر كما لا يخفى فظهر منه أنه لا يناسب جعل فانقوا النار جزءا الا اذا صرف عن معناه الحقيقي حتى يكون مجازا ولقائل أن يقول ظاهر هذه العبارة من الكشف وهو قوله ويدل عليه الخ والعبارة الاخرى حيث قال فليل ان استنبتم المحجز فاتركوا العناد فوضع فانقوا النار موضعه لان اتقاء النار لصيقة وضميمة ترك العناد من حيث انه من نتائجها لان من اتقى النار ترك المعادة يندى على أن المراد باتقاء النار ترك العناد فيكون مجازا غاية الامر استعمال لفظ الكناية في المجاز وله وجه اذا كانت الكناية مستعملة (١١٥) في المعنى اللغوي الذي هو ترك التصريح

والجواب ان كون المراد باتقاء النار ترك العناد لا يدل على كونه مجازا وإنما يلزم لو لم يمكن ارادة المعنى الحقيقي فتأمل واعلم أن صاحب الكشف قال في تفسير الآية المذكورة ان الكناية أن يذكركم الشيء بغير لفظه الموضوع له وهذا يدل على ان الكناية مستعملة في غير المعنى الموضوع

النار التي وقودها الناس والحجارة) لما بين لهم ما يتعرفون به أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وما جاء به وميز لهم الحق عن الباطل رتب عليه ما هو كالغذاء كقوله وهو انكم اذا اجتهدتم في معارضته وعجزتم جميعا عن الاتيان بما يساويه أو يدانيه ظهر انه معجز والتصديق به واجب فآمنوا به وانقوا العذاب المعد لمن كذب فعبر عن الاتيان المكيف بالفعل الذي يعي الاتيان وغيره ايجازا ونزل لازم الجزء منزلته على سبيل الكناية تقريراً للمعنى عنه وتهويلاً لاشان العناد ونصريحاً بالوعيد مع الاجازة وصدر الشرطية بان التي للشك والحال يقتضي اذا الذي للوجوب فان القائل سبحانه وتعالى لم يكن شاكافي عجزهم ولذلك نفى انيائهم معترضاً بين الشرط والجزاء تمكياً بهم وخطاباً بهم على حسب ظنهم فان المحجز قبل التأمل لم يكن محققاً عندهم وتفعلوا اجزم بل لانها واجبة الاعمال مختصة بالمضارع متصلة بالمعمول ولانها لما صيرته ماضياً صارت كالجزء منه وحرف الشرط كالدخول على المجموع

له وظاهره ينافي ما ذكره العلامة التفتازاني من ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له ثم انه مناف لما صرح به في المطول من ان الكناية ليست مستعملة في المعنى الموضوع له بل في لازمه (قوله ظهر انه معجز والتصديق به واجب) فان قيل عجزهم عن الاتيان بمثل ما لا يدل على انه معجز مثبت للنسبة اذ يجوز أن يقدر غير النبي عليه الصلاة والسلام عليه قلنا الجواب عنه مذکور فيما سبق وهو ان هذه الآية الزام للمعاندین الذين هم في غاية الفصاحة وتبكييت ان استعان منهم فثبت اعجازه واذا ثبت فلا يظهر من غير النبي لما هو مذکور في كتب الكلام وهو أن الله تعالى لا يظهر المعجز الخارق على يد المدعى الكاذب (قوله تقرير المسكني عنه الخ) فانه لما كان الاتقاء لازماً لترك العناد أي الايمان كان في ذكره نوع تقرير له والاولى أن يقال نزل مسلزوم الجزء منزلته تقريراً للخ لان في ذكر المسلزوم تقريراً للآزم وليس في العكس كذلك الا ان يكون التلازم بينهما أي الآزوم من الجانبين ولذا قالوا في الاستدلال على ان الكناية أبلغ من الصريح والمجاز أبلغ من الحقيقة انهما انتقال من المسزوم الى الآزوم (قوله تمكياً بهم) علة للتصديق بان اي استعمال الكلمة التي للشك في الامر المتيقن استعمال الضد في الضد فينزل اليقين منزلة الشك لانهم كما استعملت البشارة في مقام الانذار فكلمة ان استعارة تبعية تهكمية (قوله ولانه لما صيرته ماضياً الخ) فان قلت هذا التعليل لا يناسب اثبات عمل لم فان الجزء لا يعمل في الكل قلت غرضه انه لا يصلح ان للعمل الا في الفعل لا في المركب من فعل وحرف هو لم فبقى أن يكون العمل للم واعلم أن قوله لما صيرته ماضياً فيه نظر فقد قال العلامة التفتازاني في كلام الكشف اشارة الى أن كلمة ان في موضع اذا وانه للاستمرار لا بمجرد الاستقبال فظهر منه ان لم لم يجعل المضارع ماضياً بل الفعل بمعنى الاستمرار ويشمل الاستقبال ثم انه ان ادعى ان لم في كل موضع دخل على المضارع ويجمع مع ان يقلبه ماضياً فيشكل بمنزل قوله تعالى فان لم تأتوني به وان ادعى انها في مثل هذا الموضع تقلبه ماضياً فلا بد عليه من دليل

ثم ان العلامة النيسابوري ذكر في ترجمة قوله تعالى فان لم تفعلوا اولن تفعلوا بسا كنن كنيد و خود هرگز نتوانند كرد وهذا صريح في ان لم لم تجعله ماضيا فان قيل لعل لم يجعل الفعل المضارع ماضيا ثم بعد دخول ان صار للاستمرار قلنا فلا فائدة في جعله ماضيا بل لا معنى للجعل ماضيا في مثل قوله فان لم تأتوني به فالاولى ان يقال ان لم في هذا الموضع يفيد مجرد النفي (قوله أي وقودها احتراق الناس والحجارة) يعني انه اذا جعل مصدرا لا يصح حمل الناس والحجارة عليه فيجب ان يقدر شيء يصح الحمل به وهو الاحتراق وفيه ان هذا الحمل لا يصح أيضا كما ان حمل الناس عليه لا يصح اذ الايقاد الاشتعال وهو غير الاحتراق فانه يصح أن يقال اتقدت النار ولا يصح أن يقال احترقت وان كان بناء الحمل على المبالغة كما في زيد عدل يصح حمل الناس على الوقود بطريق المبالغة غاية الامر ان الاحتراق أقرب الى الوقود من الناس لانه أثره (قوله أو بنقيض ما كانوا يتوقعون الخ) هذا تعذيب الروح وما تقدم عليه عذاب البدن فايقاد الناس والاصنام لنوعين من العذاب (قوله وعلى هذا لم يكن لتخصيص الكفار الخ) يعني ان المؤمنين الممتنعين من الزكاة أيضا معذبون بالنار يكثر منه من الذهب والفضة كما قال (١١٦) تعالى الذين يكتزون الذهب والفضة الآيتين وفيه نظر لان معنى الآية التي نحن في

تفسيرها ان الحجارة توقد النار وتشتعل بها وهاتان الآيتان لا يدلان على اشتعال النار بما يكثره المؤمنون وانما يدل على أنه يحترق فتكوى به جباههم والاحياء غير الاشتعال وغير مستلزم له ولعل الكافرين معذبون بالاجزاء الذهب والفضة وكيهم بهما و بايقاد النار بهما أيضا وغيرهم من الكافرين معذبون بالنوع الاول (قوله بعد ما نزل بمكة قوله تعالى في سورة التحريم الخ) هكذا في الكشف واعترض عليه بوجهين الاول ان سورة التحريم مدنية بخلاف من غير استثناء شيء من الايات

فكانه قال فان تركتم الفعل ولذلك ساغ اجتماعهما ولن كلا في نفي المستقبل غير أنه أبلغ وهو حرف مقتضب عند سيبويه والخليل في احدي الروايتين عنه وفي الرواية الاخرى أصله لأن وعند الفراء لا فابدلت ألفها نونا ووقود بالفتح ما توقد به النار وبالضم المصدر وقد جاء المصدر بالفتح قال سيبويه وسمعتنا من يقول وقدت النار وقودا عاليا والاسم بالضم وامله مصدر سمي به كما قيل فلان خرقومه وزين بلده وقد قرئ به والظاهر ان المراد به الاسم وان أريد به المصدر فعلى حذف مضاف أي وقودها احتراق الناس والحجارة وهي جمع نجر كجمالة جمع جبل وهو قليل غير منقاس والمراد بها الاصنام التي نحتوها وقرنوا بها أنفسهم وعبدوها طمعا في شفاعتها والانتفاع بها واستدفاع المضار لمكانتهم ويدل عليه قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم عذبوا بما هم بمنشأ جرمهم كما عذب الكافرون بما كنزوه أو بنقيض ما كانوا يتوقعون زيادة في تحسرهم وقيل الذهب والفضة التي كانوا يكتزونها ويغترون بها وعلى هذا لم يكن لتخصيص اعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه وقيل حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل وابطال للمقصود اذ الغرض تهويل شأنها وتفاقم لها بحيث تتقد بما لا يتقد به غيرها والكبريت تتقد به كل نار وان ضعفت فان صح هذا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فاعلمه عنى به أن الحجارة كلها تلك النار كحجارة الكبريت لسائر النيران ولما كانت الآية مدنية نزلت بعد ما نزل بمكة قوله تعالى في سورة التحريم نار او وقودها الناس والحجارة وسمعه صح تعريف النار ووقوع الجملة صلة بازائها فانها يجب أن تكون قصة معلومة (أعدت للكافرين) هيئت لهم وجعلت عدة لعذابهم وقرئ أعدت من العتاد بمعنى العدة والجملة استئناف أو حال باضمار قدم النار لا الضمير الذي في وقودها وان جعلته مصدرا للفصل بينهما بالخبر وفي الآيتين ما يدل على النبوة من وجوه الاول ما فيهما من التحدي والتحريض على الجد وبذل الوسع في المعارضة بالتقريع والتهديد وتعليق الوعيد على عدم الاتيان

الثاني ان هذه الآية من جملة ما نزل فيها أيها الناس وقد سبق أنه مكى وأجيب عن الاول بأنه يجوز أن يكون ذلك بما الآية من سورة التحريم مكية وتصريحه بذلك يدل على عدم الوفاق في جميع السورة وعن الثاني أن ما سبق رواية عن علقمة والجمهور على أن سورة البقرة مدنية (قوله وقرئ أعدت الخ) قال في الصحاح اعتدنا اعتادا أي أعده والعتاد العدة يقول احذر للامر عده أي أهبطه وآلته ومراد المصنف أنه أخذ من العتاد فكان معنى اعتده في الاصل جعل له عتادا وعدة ثم استعمل بمعنى أعدت فكان الشيء الذي أعد لا خراهة وآله (قوله استئناف أو حال باضمار قد) الاستئناف راجع على الحال اذا النار معدة للكافرين في كل حال لكن جعلها جملة حالية يوههم خلاف ذلك وكذا يوههم الامر بالتقوى منها في حال اعدادها للكافرين لا في غير ذلك الحال ولم يتعرض صاحب الكشف لكونها حالية أو استئنافية قال العلامة التفازاني كان ينبغي ان يبين موقع هذه الجملة فانها متعلقة باحوال النار ولا يحسن الاستئناف والحال وعندى انها صلة بعد صلة كما في الخبر والصفة وان أبيت بناء على انه لم يسطر في كتاب فليكن عطفا بترك

العاطف لكن عطف و بشر على لفظ المبني للمفعول يقوى جانب الاستثناف أقول اما عدم حسن كونها حالية فلما ذكرناه و اما عدم حسن كونها استثنائية فغير ظاهر ولعل وجه عدم الحسن ان مضمون الجملة الاستثنائية معلوم مما سبق و اما كون لفظ المبني للمفعول يقوى جانب الاستثناف فظاهر اذ لا وجه لكون بشر حالاً مما سبق أو صلة له فان قيل لا يجوز ان يكون بشر معطوفاً على أعدت على تقدير الاستثناف لانه جواب سؤال هو انه ما حال النار المذكور ولا يخفى أن بشر لا يصلح ان يكون جواباً لهذا السؤال قلنا لعله أراد بالاستثناف كونه جملة مستقلة (قوله لم يتصدوا معارضة الخ) لا يخفى ان ما ذكر لا يستفاد من الآيتين وانما يستفاد منهما انهم دعوا الى المعارضة باباغ وجه ثم لم يقدرُوا على المعارضة و اما انهم لم يتصدوا للمعارضة فغير مفهوم منهما ولا الالتجاء الى الجلاء وبذل المهج وانما يعلم من الخارج (قوله دال على ان النار مخلوقة معدة لهم الآن) وللمخالف ان يقول انه يعبر عن المستقبل بالماضي لتحقق الوقوع ومثله كثير في القرآن كقوله تعالى ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار وللمجيب أن يقول انه خلاف الظاهر ولا يصار اليه الا بدليل (قوله وما ذكره) اشارة الى رد المعتزلة حيث قالوا الجنة والنار ايستأ بمخلوقتين الان وانما يخلقان يوم الجزاء (قوله والمقصود عطف حال من آمن الخ) أى المعطوف جملة قوله و بشرهم الى قوله وهم فيها خالدون والمعطوف عليه جملة وصف عقاب الكافرين على ما فهم من قوله فان لم تفعلوا الآية والجامع (١١٧) بينهما التضاد (قوله لا عطف الفعل نفسه الخ) يعنى انما عطف الفعل مع الفاعل اذ لا يعطف مجرد الفعل على شئ بل اذا عطف الفعل يكون الفعل مع فاعله معطوفاً ومثل ذلك العطف قد يقع في المفردات كقوله تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن فان الواو الوسطى لعطف مجموع الآخرين على الأولين وانما كان كذلك لعدم المناسبة بين الثالثة والأوليين وانما المناسبة بين المجموعتين فان كلا منهما مشتمل على

بما يعارض أقصر سورة من سور القرآن ثم انهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفصاحة ونها السكهم على المضادة لم يتصدوا للمعارضة والتجؤ الى جلاء الوطن وبذل المهج والثاني أنهم ما يتضمنان الاخبار عن الغيب على ما هو به فانهم لو عارضوه بشئ لامتنع خفاؤه عادة سيما والطاعنون فيه أكثر من الذابين عنه في كل عصر والثالث أنه صلى الله عليه وسلم لو شك في أمره لما دعاهم الى المعارضة بهذه المبالغة مخافة أن يعارض فتدحض حجته وقوله تعالى أعدت للكافرين دل على أن النار مخلوقة معدة الآن لهم (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات) عطف على الجملة السابقة والمقصود عطف حال من آمن بالقرآن العظيم ووصف نوابه على حال من كفر به وكيفية عقابه على ما جرت به العادة الإلهية من أن يشفع الترغيب بالترهيب تنشيطاً لا كتساب ما ينجى وتثبيطاً عن اقتراف ما يردى لا عطف الفعل نفسه حتى يجب أن يطلب له ما يشاء كله من أمر أو نهى فيعطف عليه أو على فائقوا لانهم اذ لم يأثموا بما يعارضه بعد التحدى ظهر اعجازه واذا ظهر ذلك فن كفر به استوجب العقاب ومن آمن به استحق الثواب وذلك يستدعي أن يخوف هؤلاء ويبشر هؤلاء وانما أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أو عالم كل عصر أو كل أحد يقدر على البشارة بان يبشرهم ولم يخاطبهم بالبشارة كما خاطب الكفرة تفخيماً لشأنهم وايداً بانهم أحقاء بان يبشروا ويهنؤا بما أعد لهم وقرىء وبشر على البناء للمفعول عطفاً على أعدت فيكون استثنافاً والبشارة الخبر السار فانه يظهر أثر السرور في البشارة

متقابلين (قوله أو على فائقوا) فيكون حاصل الكلام فان لم تعارضوا القرآن فقد ثبت صدق النبي فاطر كوا العناد واتقوا النار أيها الكافرون وبشر المؤمنين بالجنات أيها النبي قال العلامة التفتازاني ولما في الوجهين من البعد سيما الثاني فان ربطه بالشرط وعطف الامر لمخاطب على الامر لمخاطب آخر من غير التصريح بالنداء مما منعه النجاة ذهب صاحب المفتاح الى انه عطف على قل مرادها قل يا أيها الناس كانه قيل قل كذا وكذا وبشر المؤمنين ولما فيه من البعد من جهة احتمال الكلام السابق على قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وهو لا يصلح مقولاً للنبي عليه السلام الا بتكافؤ ذهب بعضهم الى انه عطف على قل مراد قل فان لم تفعلوا أو على محذوف يقابل بشر أي فاذر الكافرين وبشر المؤمنين أقول قد يقال يمكن ان يكون معطوفاً على قوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم ويكون ههنا نداء مقدر بقرينة الخطاب ويكون التقدير يا أيها النبي بشر فتأمل (قوله تفخيماً لشأنهم الخ) لك ان تقول اذا خاطبهم الله تعالى بالبشارة كان التعظيم فيه أقوى والايدان بانهم أحقاء بان يبشروا وأظهر وقد غير عبارة الكشف فوق فيما وقع قال لم يامر بذلك واحداً بعينه وانما كل أحد مأمور به وهذا الوصف أحسن وأجزل لانه يؤذن بان الامر لعظمه ونخامة شأنه محقوق بان يبشر به والجواب انه خاطب الكفار سابقاً بقوله فأتقوا فلو خاطب المؤمنين أيضاً لكان تشرىكا بينهما فاذا غير الاسلوب دل على ان المؤمنين ليس حالهم كحال الكفار في اجراء الخطاب فكان فيه نوع تعظيم فتأمل (قوله فيكون استثنافاً)

أى كلاما مستقلا انه حال كفى القراءة الأخرى (قوله فعلى التهمك) بان ينزل الخوف منزلة السرور ثم كما تم استعمال لفظ البشارة في الاخبار المذكورة وهو الذي يوجب الخوف بان شبه الانذار بالبشارة باعتبار ان كلا منهما يوجب السرور وادعاء بتنزيل الخوف منزلة السرور ثم استعمال لفظ البشارة للتخويف (قوله أو على طريقة قولهم الخ) فكما ان المراد من قولهم تحية بينهم ان الامر السهل الحسن فيما بينهم الضرب الوجيع فكيف الامر الشديد كذلك قوله فبشرهم بعذاب أليم ان اخبارهم بالعذاب الليم هو الامر السهل فكيف الاخبار بالامر الغضبيع الشديد وهي من الصفات الغالبة أى التي غلبت عليها الاسمية فتندكر من غير مقصود ولا موصوف (قوله وهي من الاعمال ماسوغة الشرع وحسنه) هذا أحسن من عبارة الكشف من وجهين فانه قال والصالحات كل ما استقام من الاعمال بدليل العقل أو الكتاب أو السنة وفيه ان الصالحات ليس كل ما استقام أى كل واحد الا ان يفسر بمجموع الصالحات بمجموع ما استقام وهو تكلف وأيضا فيه مذهب الاعتزال اذ فيه القول بالحسن العقلي وعبارة المصنف صريح في قصر الحسن على الشرع والمراد بتحصين الشرع الحكم بترتب الثواب عليه (قوله واللام فيها للجنس) التحقيق ان الجمع المحلى بلام الجنس قد يقصده الحقيقة من حيث الوجود في (١٩٨) ضمن الافراد وحينئذ اما ان توجد قرينة البهضية فيحمل عليها

أولا فيحمل على العموم وههنا قرينة البهضية موجودة اذا المؤمنون لا يعملون كل عمل صالح بل لا يتيسر ذلك والمراد ههنا جنس العمل الصالح لأن يوجد في ضمن كل فرد (قوله ولذلك قلما ذكرنا منفردين) أقول اما عدم ذكر الايمان منفردا في الاكثر فلانه أس فيناسب ان يذكر بعده ما يتفرع عليه فانهما معام وجبان للبعد من العذاب مطلقا واما عدم ذكر العمل الصالح بدون الايمان في الاكثر فسببه ظاهر اذ

ولذلك قال الفقهاء البشارة هي الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعبيده من بشرني بقدوم ولدي فهو حر فاخبروه فرادى عتق أو لهم ولو قال من أخبرني عتقوا جميعا وأما قوله تعالى فبشرهم بعذاب أليم فعلى التهمك أو على طريقة قوله * تحية بينهم ضرب وجيع * والصالحات جمع صالحة وهي من الصفات الغالبة التي تجري مجرى الاسماء كالحسنة قال الخطيئة

كيف الهجاء وماتنفعك صالحة * من آل لأم بظهر الغيب تأتيني

وهي من الاعمال ماسوغة الشرع وحسنه وتأتيها على تأويل الخصلة أو الخلعة واللام فيها للجنس وعطف العمل على الايمان مرتباً بالحكم عليهما اشعاراً بان السبب في استحقاق هذه البشارة مجموع الامرين والجمع بين الوصفين فان الايمان الذي هو عبارة عن التحقيق والتصديق اس والعمل الصالح كالبناء عليه ولا غناء باس لانه بناء عليه ولذلك قلما ذكرنا منفردين وفيه دليل على انها خارجة عن مسمى الايمان اذ الاصل أن الشيء لا يعطف على نفسه ولا على ما هو داخل فيه ان لهم منصوب بنزع الخافض وافضاء الفعل اليه أو مجرور باضماره مثل الله لأفعان والجنة المرة من الجن وهو مصدر جنة اذا ستره ومدار التركيب على الستر سمي بها الشجر المظلل لالتفاف أغصانه للبالغة كأنه يستمر ما تحت ستره واحدة قال زهير

كان عيني في غربي مقتلة * من النواضح تسقى جنة سحقا

أى نخل طوالثم البستان لما فيه من الاشجار المتكاثفة المظلة ثم دار الثواب لما فيها من الجنان وقيل سميت بذلك لانه ستر في الدنيا ما أعد فيها للبشر من أفنان النعم كما قال سبحانه وتعالى فلا تعلم نفس

ما

لا يعبأ بالعمل الا بعد الايمان واما قوله ولا غناء باس لانه بناء عليه الخ ففيه نظراذ

الايمان موجب للنجاة البتة أولا وآخر فان أراد ان الايمان لا ينجي من العذاب مطلقا أولا وآخر الا بالعمل الصالح قلنا مجرد جنس العمل الصالح لا ينجي مطلقا لا بد من قيد آخر وهو ان لا يكون مع العمل الصالح عمل غير صالح ويمكن الجواب عنه فتأمل (قوله وفيه دليل على انها خارجة عن مسمى الايمان) ان أراد انه يدل على انه خارج عن مسمى الايمان المعتبر في الشرع المنجي من عذاب الايدف دلالة ممنوعة لم لا يجوز ان يكون الايمان في عرف الشرع عبارة عن مجموع التصديق والاعمال لكن الايمان المذكور في الآية معناه التصديق كما قال الله تعالى وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وان أراد انه يدل على خروج العمل عن الايمان اللغوي فقليل الجدوى اذ ليس النزاع بين الفريقين فيه بل في الايمان الشرعي ويمكن أن يقال كل ما نطق به الشارع صلى الله عليه وسلم يحمل على معناه الشرعي ما لم يصرف عنه صارف (قوله ستر واحدة) هذا نظر الى لفظة الجنة لان معناها الستر الواحدة وهي كناية عن اتصال الستر بحيث لا يبقى فرجة وخلل ينفذ فيه الشمس والمبالغة باعتبار جعل الذات عين المصدر (قوله غربي) الغرب الدلو العظيم ناقه مقابلة بالقاف ثم التاء التي هي ثالثة الحروف من الدالة صرنت على العمل النواضح الابل التي يستقي بها السحق جمع سحق وهو الطويل

من النخل قال العلامة التفتازاني ولا يخفى ما في ايثار الغرب وتثنيها المنبثثة عن دوام الانسكاب بتعاقبها مجيئاً وذهاباً وذكراً المذلة التي تخرج الدلومليثالا كالصهبة التي تسيل بنفرتها الماء وكونها من التواضع المتقررة على هذا الوصف وذكراً الجنة المنتفة الكثيرة الاشجار والنخل المفتقر الى الكثير من الماء سيما الطوال منها الصاعدة في الهوا ومن المبالغات وجعل عينيه في الغر بين دون ان جعلها غر بين كناية لطيفة كأن ما ينصب من الغر بين ينصب من العينين أقول أراد الاشعار بان ماء الغر ليس الماء العين ويمكن أن يقال أيضاً النكته فيه الاشعار بان عينيه عين الماء لا غر فيه الماء وهذا فيه مبالغة ليست فيما اذا جعل عيناه غر بين (قوله لان الجنات على ما ذكره ابن عباس سبع) يعني أن ابراد الجنات بالجمع الصحيح المنكر الدال على القلة لما ذكره فان الجمع المنكر الصحيح من جوع القلة (قوله على حسب تفاوت الاعمال والعمال) ان أراد بالاعمال أعمال الجوارح فالعنى ظاهر اذ يكون المراد من قوله العمال عقائدهم وأخلاقهم ماهي موجبة للاعمال لانها سببها وان أراد بدورها أعم منها فوجهه انه يمكن اذ يكون شرف العامل في ذاته يقتضي رتبة خاصة من الجنة والنظر الى الاعمال يقتضي مرتبة أخرى فتأمل (قوله بل يجعل الشارع ومقتضى وعده) فان قيل ما معنى الاستحقاق والحال أن الثواب مجرد فضل الله تعالى فانما معناه مجرد حصوله واذا قيل بوجوب تحصيل مقتضى الوعد فالامر ظاهر لانه يجب في نفس الامر أن يفوز بالثواب بمقتضى الوعد الشرعي فكأن المراد بالاستحقاق وجوب الفوز بها (قوله لالذاته) هذا يدل على ان اللام دال على ان استحقاقهم لذلك لكن اللام لا يدل على ذلك وانما (١١٩) هو أمر معلوم من الخارج والاولى أن

يقال واسكن استحقاقهم لالذاته (قوله فأولئك حبطت) قال في الكشف فان قلت أما يشترط في استحقاق الثواب بالايمان والعمل الصالح ان لا يحبطهما المكاف بالكفر والافدام على الكبائر قلت لما جعل الثواب مستحقاً بالايمان والعمل الصالح وركز في العقول أن الاحسان انما يستحق

ما أخفى لهم من قرأة عين وجعلها وتكبيرها لان الجنان على ما ذكره ابن عباس رضي الله عنهما سبع جنة الفردوس وجنة عدن وجنة النعيم ودار الخلد وجنة المأوى ودار السلام وعليون وفي كل واحدة منها مراتب ودرجات متفاوتة على حسب تفاوت الاعمال والعمال واللام في لهم يدل على استحقاقهم اياها لاجل ما ترتب عليه من الايمان والعمل الصالح لالذاته فانه لا يكافي النعم السابقة فضلاً عن ان يقتضي ثواباً وجزاء فيما يستقبل بل يجعل الشارع ومقتضى وعده تعالى ولا على الاطلاق بل بشرط ان يستمر عليه حتى يموت وهو مؤمن لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم وقوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم انن أشركت ليحبطن عملك وأشياء ذلك واعله سبحانه وتعالى لم يقيد ههنا استغناء بها (تجري من تحتها الانهار) أي من تحت أشجارها كما تراها جارية تحت الاشجار النابتة على شواطئها وعن مسروق أنها الجنة تجري في غير أخذ ودوام اللام في الانهار للجنس كما في قولك افلان بستان فيه الماء الجاري أو للعهد والمعهود هي الانهار المذكورة في قوله تعالى فيها أنهار من ماء غير آسن الآية والنهر بالفتح والسكون المجري الواسع فوق الجدول ودون البحر كالنيل

فاعله المثوبة والثناء اذ لم يعقبه بما يفسده كان شرط حفظهما من الاحباط والندم كالداخل تحت الذكر ونقل العلامة التفتازاني عن الامام الرازي أن القول بالاحباط باطل لان من أتى بالايمان والعمل الصالح استحق الثواب الدائم فاذا كفر بعده استحق العقاب الدائم ولم يجوز وجودهما جميعاً ولا اندفاع أحدهما بالآخر اذ ليس زوال الباقي بطلان الباقي الطاريء أولى من اندفاع الطاريء لقيام الباقي والمخلص ان لا يجب عقاب الاثواب المطيع وعقاب العاصي ثم قال وأجيب عما قاله بمنع عدم الاولوية بان الطاريء اذا وجد امتنع عدمه مع الوجود ضرورة امتناع الوجود والعدم ووجوده يستلزم عدم الباقي أعني عدم بعد الوجود وهو ليس بمجرد فانه منقوض بانتفاء الشيء بطلان الضد كالحركة بالسكون والبياض بالسواد وأيضاً الاحباط مما نطق به الكتاب والسنة فكيف يكون باطلاً أقول غرض الامام أن ابطال حكم أحدهما بالآخر ليس أولى من العكس لان ابطال نفس أحدهما بذات الآخر ليس أولى من عكسه فكلامه أن للايمان حكماً هو استحقاق النعيم الدائم والكفر بعده حكم هو استحقاق العقاب الدائم وليس ابطال الاستحقاق الاول بالاستحقاق الثاني أولى من العكس وكلام المجيب يدل على ان وجود الكفر نفسه مستلزم لعدم الايمان في حال الكفر وليس هذا مما ينازع فيه الامام اذ هو بديهي فلا يتوجه ما قاله المجيب أولاً وثانياً نعم برده انه اذا بطل الاصل بطل الحكم الذي ترتب عليه وأما بطلان ما قاله ثالثاً فلان مراد الامام أن القول بالاحباط بحسب العقل كما يفهم من كلام الكشف حيث قال وركز في العقول الخ باطل وهو لا ينافي الاحباط بحكم الشرع والحاصل أن مراد الامام ان المحيط للعمل السابق ليس عملاً آخر لما ذكر بل المحيط هو الله تعالى (قوله واللام في الانهار للجنس الخ) قال في الكشف وأما تعريف الانهار فان براد الجنس أو يراد أنهارها فعوض التعريف باللام عن التعريف بالاضافة أو يشاء

باللام الى الانهار المذكورة في قوله تعالى انها من ماء غير آسن الآية وقال العلامة التفتازاني ليس المراد من المعنى الثاني ان اللام عوض عن المضاف اليه بل المراد ان التعريف اللامي قائم مقام التعريف اللفظي اقول الظاهر ان الاحتمال الثاني يؤيد اليه الاول اذ المراد بالجنس الذي هو الاحتمال الاول ليس الجنس من حيث هو بل في ضمن بعض الافراد فتأمل حتى يظهر لك الفرق (قوله والمراد ماؤها على الاضمار أو المجاز أو المجارى أنفسها الخ) أما الاول فان يقدر لفظ الماء وأما الثاني بان يستعمل لفظ النهر في الماء بطريق الارسال والعلامة ظاهرة وأما الثالث فبان يكون لفظ الانهار على حقيقته من غير تقدير واسناد الجرى اليه مجاز عقلي والى هذا أشار بقوله أو المجارى أنفسها (قوله أو خبر مبتدأ محذوف) وتقديره هم أو هي كمارزقوا فان قلت الخبر يجب أن يكون محمولا على المبتدأ وههنا ليس كذلك قلت لا يلزم أن يكون الخبر محمولا على المبتدأ بل قد لا يصح الحمل نحو من أبوك والاولى أن يقال ان الخبر يجب أن يكون محمولا لتحقيقاً أو تأويلاً والخبر اذا كان جملة فالخبر في الحقيقة هو الامر المأخوذ في قولك زيد قام أبوه هو القائم الاب نقله الشريف العلامة عن بعض شراح التسهيل ويمكن التأويل ههنا بأن يقال تأويله هم قائلون هذا الذي رزقنا من قبل في كل حين رزقوا شيئاً (قوله كلما نصب على الظرف) يجب عليه أن يبين ان العامل في كلما أى شئ فنقول قال النحاة العامل في كلما وحيثما هو في محل الجزاء فيكون العامل فيه ههنا قالوا وما يناسب ايراده في هذا المقام أن يبين العامل في كلمات الشرط التي فيها معنى الظرفية فانها قرينة المعنى من كلما نقول قال الرضى العامل في متى وكل ظرف فيه معنى الشرط الشرط على ما قاله الاكثر ولا يجوز أن يكون جزاءه على ما قال بعضهم كما لا يجوز في غير الظروف اقول فيه نظر لان متى وأمثاله متعلقة بحسب المعنى بالجزاء لان قولك متى جئتني أكرمك معناه أكرمك في كل زمان جئتني كما قال صاحب (١٣٠) المفتاح ان الشرط قيد للجزاء فمثل قولك اذا طلعت الشمس آتيك معناه آتيك

وقت طلوع الشمس ويمكن أن يقال كما ان متى ظرف للآمر كرام فهو ظرف المجيء أيضاً فيكون العامل الشرط قال الرضى وانما اختيار هذا لان الشرط أقرب فهو بالعمل أولى ولو كان العامل الابعد لكان الاختيار شغلاً الأقرب

والفرات والتركيب للسعة والمراد بهما ماؤها على الاضمار أو المجاز أو المجارى أنفسها واسناد الجرى اليها مجاز كما في قوله تعالى وأخرجت الارض أثقالها الآية (كمارزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا) صفة ثانية لجنات أو خبر مبتدأ محذوف أو جملة مستأنفة كأنه لما قيل ان لهم جنات وقع في خلد السامع أثمارها مثل ثمار الدنيا أو أجناس أخر فازيح بذلك وكما نصب على الظرف ورزقوا مفعول به ومن الاولى والثانية للابتداء واقعتان موقع الحال وأصل الكلام ومعناه كل حين رزقوا مرزوقا مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات وابتداءه منها بابتدائه من ثمرة فصاحب الحال الاولى رزقوا صاحب الحال الثانية ضميره المستكن في الحال ويحتمل أن يكون من ثمرة بياناً تقدم كما في قولك رأيت منك أسدا وهذا اشارة الى نوع ما رزقوا كقولك مشيراً الى نهر

بضمير المفعول عند البصريين فيقال متى جئتني فيه أكرمك فان قيل يجب بيان الفرق بين كلما وكلمات جار الشرط في الحكم بأن العامل في كلما موقع موقع الجزاء والعامل في كلمات الشرط هو الشرط قلنا قد فرق الرضى بينهما بأن كلما مضاف الى الجملة التي تليه والمضاف اليه لا يعمل في المضاف بخلاف كلمات الشرط التي ههنا كلام فتأمل (قوله ورزقوا مفعول به) لان المشار اليه بهذا الذي المذكور في الآية ينبغي أن يكون المرزوق لا الرزق الذي هو المعنى المصداق (قوله ورزقوا مبتدأ من الجنات) فان قيل اذا كان المرزوق الخاص مبتدأ من جنس الثمرة كيف يقولون هذا الذي رزقنا من قبل اذ يلزم من هذا أن لا يكون المرزوق المذكور مبتدأ بل معاداً اذا المعاد هو الذي تكرر وجوده قلنا كل شئ حادث سواء كان مبتدأ أو معاداً له باعتبار كل وجود وحادث ابتداء فعنى ابتداء الرزق ابتداء حصوله أو ابتداء أخذه ثم ان كان المراد من هذا الذي رزقنا هذا المثل الذي رزقنا في الجنة أو كان المراد بلفظ من قبل الوارد في الآية ما كان في الدنيا كان اندفاع السؤال ظاهراً قال العلامة التفتازاني فاذا كان من للابتداء كان من ثمرة ظرفاً فاعوا أقول لك أن تقول من ثمرة في الحقيقة متعلقة بالابتداء المقدر ههنا فلا يكون اعوا بل يكون مستقراً فان قيل الظرف المستقر ما يكون متعلقاً بالفعل العام قلنا قد سبق من كلام العلامة ان متعلق الظرف المستقر قد يكون فعلاً خاصاً نظر الى القرينة والجواب أن يقال الابتداء جزء معنى من لانه الابتداء الخاص فيكون متعلقه رزقوا وانما قال رزقوا مرزوقا مبتدأ من الثمرة لتوضيح المعنى لانه مقدر ولك أن تقول في عبارة المصنف والكشاف تكرار فان من في قوله مبتدأ من ثمرة ابتداء فلزم تكرار معنى الابتداء فتأمل (قوله ويحتمل أن يكون بيانا كما في قولك رأيت مثلك أسدا الخ) قلنا في هذا صاحب الكشاف وهذا منه بناء على ان من البيانية راجعة الى ابتداء الغاية كما صرح به العلامة التفتازاني لكن الجمهور على ان من البيانية مقابلة لمن

الابتدائية وعرفوا من البيانية بأن يكون قبل من أو بعدهما بهم يصلح أن يكون المجرور تفسيره ويوقع اسم ذلك المجرور عليه نحو حام
من حديد أي الخاتم الذي هو الحديد والاولى حذف قوله رأيت منك أسدا حتى يطابق قول الجمهور قال الرضى قولهم لقيت من زيد أسدا
من فيه تجريدية وليست لبيان المبهمة وتقديره لقيت من لقاء زيد أسدا (قوله لتميل النفس اليه أول ما يرى) يعني لو لم يكن مشابها
لثمرات الدنيا لما علم انه شيء لذيق فلم يعلم اليه أول ما رآه بل بعد تحقيق أمره (قوله ظن أنه لا يكون الا كذلك) فلم يظهر منزلة ثمر
الجنة على ثمر الدنيا مع كونهما من جنس واحد (قوله والاول أظهر لمحافظة على عموم كلما) ههنا وجه غير ما ذكره للمحافظة على
عموم كلما وهو أنهم في أول مرة قالوا هذا الذي رزقنا من قبل في الدنيا وبعد ذلك يحتمل أن يقولوا ذلك وأن يقولوا رزقنا من قبل في
الجنة ففي كل مرة يقولون القول المذكور مع جواز اختلاف المراد من لفظ من قبل فيكون عموم كلما محفوظا وهذا الوجه أولى مما
ذكره اذ لا دليل على تخصيص الذي رزقنا من قبل بما في الدنيا ولا على (١٢١) تخصيصه بما في الآخرة (قوله استغرابهم

وتبجحهم بما وجدوا من
التفاوت العظيم في اللذة
والتشابه البليغ في الصورة)
جعل التشابه البليغ داعيا
الى ما ذكر ظاهره وأما
التفاوت العظيم فيكون
مما له دخل في الداعي
المذكور ولا يخلو عن خفاء
وتوضيحه أن يقال أهم
يقولون ذلك على سبيل
التعجب بسبب الاشتراك
البليغ في الصورة
والاختلاف العظيم في اللذة
(قوله والضمير على الاول
راجع الى ما رزقوا في
الدارين فانه مدلول عليه
الح) والغرض مما ذكر
دفع سؤال وهو ان التشابه
يدل على تعدد الثمر وافراد

جار هذا الماء لا ينقطع فانك لا تعني به العين المشاهدة منه بل النوع المعلوم المستمر بتعاقب جريانه
وان كانت الإشارة الى عينه فالمعنى هذا مثل الذي رزقنا ولكن لما استحکم الشبه بينهما جعل ذاته
ذاته كقولك أبو يوسف أبو حنيفة (من قبل) أي من قبل هذا في الدنيا جعل ثمر الجنة من جنس
ثمر الدنيا لتميل النفس اليه أول ما يرى فان الطباع مائلة الى المألوف متنفرة عن غيره ويتبين لها منيته
وكنه النعمة فيه اذ لو كان جنسا لم يعد ظن أنه لا يكون الا كذلك أو في الجنة لان طعامها متشابه
في الصورة كما حكى ابن كثير عن الحسن رضى الله عنهما ان أحدهم يؤتى بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى
بأخرى فبراها مثل الاولى فيقول ذلك فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف أو كما روى أنه عليه
الصلاة والسلام قال والذي نفس محمد بيده ان الرجل من أهل الجنة ليتناول الثمرة لياكلها فهاهي بواصلة
الى فيه حتى يبدل الله تعالى مكانها مثلها فلعلهم اذ رأوها على الهيئة الاولى قالوا ذلك والاول أظهر
لمحافظة على عموم كلما فانه يدل على ترددهم هذا القول كل مرة رزقوا والداعي لهم الى ذلك فرط
استغرابهم وتبجحهم بما وجدوا من التفاوت العظيم في اللذة والتشابه البليغ في الصورة (وأما
متشابهها) اعتراض يقرر ذلك والضمير على الاول راجع الى ما رزقوا في الدارين فانه مدلول عليه
بقوله عز من قائل هذا الذي رزقنا من قبل ونظيره قوله عز وجل ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما
أي بجنسي الغنى والفقير وعلى الثاني الى الرزق فان قيل التشابه هو التماثل في الصفة وهو مفقود بين
ثمرات الدنيا والآخرة كما قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ليس في الجنة من أطعمة الدنيا الا الاسماء
قلت التشابه بينهما حاصل في الصورة التي هي مناط الاسم دون المقدار والطعم وهو كاف في اطلاق
التشابه هذا وان للآية الكريمة مجمل آخر وهو ان مستلذات أهل الجنة في مقابلة ما رزقوا في الدنيا
من المعارف والطاعات متفاوتة في اللذة بحسب تفاوتها فيحتمل ان يكون المراد من هذا الذي رزقنا
أنه ثوابه ومن تشابههما تماثلهما في الشرف والمزية وعلو الطبقة فيكون هذا في الوعد نظير قوله

(١٦ - (بيضاوى) - اول)

الضمير يدل على وحدته والدفع بان افراد الضمير نظرا الى الوحدة
الجنسية وهو كونه مرزوقا أو ثمرا وجعل متشابهها لا نظرا الى التعدد النوعي كما ان يكن في الآية مفردا الضمير نظرا الى الوحدة الجنسية
وهو المشهود عليه وأولى بهما مثني الضمير نظرا الى تعدد الصفتين ووجه الدلالة التي ذكرها المصنف ان هذه الإشارة الى ما رزقوا في
الجنة والذي رزقنا من قبل إشارة الى ما رزقوا في الدنيا ففي مجموع هذا الذي رزقنا من قبل إشارة الى ما رزقوا في الدارين
وأما اذا كان المراد بلفظ من قبل وهذا في الجنة وهو الوجه الثاني فليس فيه إشارة الى ما رزقوا في الدنيا ولا يخفى انه على الوجه الاول يمكن
أن يكون الضمير راجعا الى الرزق أيضا (قوله التشابه بينهما حاصل في الهيئة الح) هذا لا يناسب كلام ابن عباس كما لا يخفى الا أن
يتكلف وفي قوله التي هي مناط الاسم إشارة الى توجيه كلامه (قوله وعن تشابههما تماثلهما في الشرف والرتبة) فيه نظر لانا
لا نسلم ان مستلذات أهل الجنة مماثلة لأعمال في الشرف الا أن يقال المراد من التماثل في الشرف اشتراكهما في مطلق الشرف
أو كماله

(قوله لا تشع - عار بأن مطهر اطهر هن) وليس هو الا الله فيكون فيه مبالغة لان في نسبة الفعل الى الفاعل الكامل المستقل اشعاراً
 بكون فعله تاماً كاملاً (قوله وسمى باسمائها على سبيل الاستعارة الخ) لابدل اختلاف حقائق مطعومات الدنيا والآخرة من بيان
 فان قيل - لالتفاوت العظيم بينهما يدل على اختلاف الحقائق قلنا هذا لا يدل على ما ذكرناه قد يختلف آثار حقيقة واحدة بسبب تفاوت
 انحاء الوجود وغيرها من الامور اللاحقة ولا حاجة في تحصيل المقصود الى اختلاف الحقائق اذ يجوز أن يكون افراد حقيقة واحدة
 بتفاوت الصفات والآثار كتفاوت افراد الانسان فيكون حقيقة مطعوم واحد في النشأة الاخرية يفيد أشياء لم نفد تلك الحقيقة
 في النشأة الدنيوية ولا يلزم أن يكون فائدة المطعوم كسر ألم الجوع بل مجرد اللذة من غير أذية الجوع والعطش وقد يقال التفاوت
 العظيم في آثار شيتين يدل ظناً على اختلافهما في الحقائق والظن يكفي في مثل هذا المقام وكذا قال بعضهم ان افراد الانسان ليست
 حقيقة واحدة بل لكل حقيقة (١٢٢) أخرى (قوله كان التقييد بالتأيد اغوا) فيه نظر اذ يجوز أن

يكون تأكيد الدفع
 توهم التجوز (قوله
 بخلاف ما لو وضع للاعم
 منه) أي لا كذا الطويل
 فاستعمل فيه أي في
 الابد بذلك الاعتبار أي
 بسبب وضعه للاعم وقوله
 كاطلاق الجسم على
 الانسان لا يخفى أن
 استعمال اللفظ في معنى أن
 يطلق ويراد به ذلك المعنى
 ولا خفاء في انه اذا أطلق
 اللفظ الموضوع للاعم
 وأريد به الاخص كان
 مستعملاً في غير ما وضع له
 فيكون مجازاً وقوله
 كاطلاق الجسم على
 الانسان ان أريد استعمال
 لفظ الجسم في معنى

ذوقاً ما كنتم تعملون في الوعيد (ولهم فيها أزواج مطهرة) مما يستقذر من النساء ويذم من
 أحوالهن كالحيض والدرن وندس الطبع وسوء الخلق فان التطهير يستعمل في الاجسام والاخلاق
 والافعال وقرئ مطهرات وهما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلت وفعلن وهن فاعلة وفواعل قال
 واذا العذاري بالدخان تقنعت * واستعملت نصب التقدير فقلت
 فالجمع على اللفظ والافراد على تأويل الجماعة ومطهرة بتشديد الطاء وكسر الهاء بمعنى متطهرة ومطهرة
 أبلغ من طاهرة ومطهرة للاشعار بان مطهر اطهر هن وليس هو الا الله عز وجل والزوج يقال للذكر
 والانثى وهو في الاصل لما له قرين من جنسه كزوج الخف فان قيل فائدة المطعوم هو التغذي ودفع
 ضرر الجوع وفائدة المنكوح التوالد وحفظ النوع وهي مستغنى عنها في الجنة فأت مطاعم الجنة
 ومناحكها وساثر أحوالها انما تشارك نظائرها الدنيوية في بعض الصفات والاعتبارات وتسمى
 باسمائها على سبيل الاستعارة والتمثيل ولا تشاركها في تمام حقيقتها حتى تستلزم جميع ما يلزمها
 وتفيد عين فائدتها (وهم فيها خالدون) دائمون والخلد والخلود في الاصل الثبات المديد دام
 أم لم يدم ولذلك قيل للثاني والاحجار خوالد وللجزء الذي يبقى من الانسان على حاله مادام حياً خلد
 ولو كان وضعه لادوام كان التقييد بالتأيد في قوله تعالى خالدين فيها أبد الغوا واستعماله حيث لادوام
 كقولهم وقف محمداً يوجب اشتراكاً ومجازاً والاصل ينفيهما بخلاف ما لو وضع للاعم منه فاستعمل
 فيه بذلك الاعتبار كاطلاق الجسم على الانسان مثل قوله تعالى وما جعلنا للبشر من قبلك الخلد الا كمن
 المراد به ههنا الدوام عند الجمهور لما يشهد له من الآيات والسنن فان قيل الابدان مركبة من أجزاء
 متضادة الكيفية معرضة للاستحالة المؤدية الى الانفكاك والانحلال فكيف يعقل خلودها في
 الجنان قلت انه تعالى يعيدها بحيث لا يعتورها الاستحالة بان يجعل أجزائها مثلاً متقاومة في الكيفية
 متساوية في القوة لا يقوى شيء منها على إحالة الآخر متعاقبة متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض

كما

الانسان فلا يخفى انه مجاز وان أريد جعل الجسم على الانسان كما في قولنا

الانسان جسم فالجسم في هذه العبارة حقيقة لانه غير مستعمل في الانسان بل باق على معناه الاصلى فلا يكون مما نحن فيه وهو استعمال
 لفظ الاعم في معنى الاخص (قوله لما يشهد له من الآيات والسنن) أما الآيات فكقوله تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من
 تحتها الانهار خالدون فيها أبد أو أما السنن فكما ورد في صحيح مسلم عن أبي هريرة وأبي سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ينادي
 منادان لكم أن تصحوا فلا تسقموا أبداً وان لكم أن تحيوا فلا تموتوا أبداً وان لكم أن تشبوا فلا تنهروا أبداً وان لكم أن تنعموا
 فلا تبأسوا أبداً (قوله قلت انه تعالى يعيدها بحيث لا يعتورها الاستحالة بان يجعل أجزائها مثلاً متقاومة في الكيفية متساوية
 في القوة لا يقوى شيء منها على إحالة الآخر الخ) هذا يدل على ان فساد الابدان في الدنيا بواسطة غلبة بعض العناصر على بعض بواسطة قوته
 وغلبة كيفيته واحالته بسببها الآخر وهذا من خلط الفلسفة بطريق أهل السنة والاولى الاقتصار على قوله ان الله تعالى يعيدها بحيث
 لا يعتورها الاستحالة لان الله تعالى قادر على حفظ البدن وان كان بعض العناصر أقوى من البعض اذ ليس الغلبة لله تعالى تأثير في شيء

على طريقة أهل السنة بل الكل من الله تعالى لادخل لشيء غيره (قوله مقصورا على المطاعم والمساكن والمناكح) فيه ان الملابس من أعظم اللذات الحسية فلا يكون العظم مقصورا عليها والجواب انه لا يضر بقصر المعظم فيما ذكر لان المراد بالمعظم أكثر الاجزاء ولعل عدم اعتباره لعدم كونه في مرتبة الامور المذكورة (قوله بشرا المؤمنين بها الخ) حاصل الكلام انه تعالى بشرا المؤمنين باللذات الحسية بذكر أفراد اللذات الحسية التي هي أحسن وهي الثلاثة المذكورة (قوله ومثل ما أعد لهم في الآخرة بابهي ما يستلذ به منها) أي من اللذات الحسية ولك أن تقول اللذات العقابية والمعارف الحاصلة أبهي وأحسن مما ذكر فلم لا تعتبر والذي يخطر في خادي أن ذكر الامور الثلاثة لان عموم الناس في جميع الاوقات يستلذون بها وأما العارفون الواصلون

(١٢٣)

فعليلون في جميع الازمنة مع انه يمكن أن تؤول الثمرة بما يشمل اللذات العقلية والمعارف الالهية (قوله ليساعد فيه الوهم العقل) عدم مساعدة العقل في بعض الاحكام العقلية مثل ان بعض الموجودات غير متحيز اذا الوهم لافه بالمحسوسات حكم حكما تخيلا بان كل موجود متحيز وأما في المعارف الممثل لها في القرآن مثل وهن اتخاذ أولياء من دون الله فليس بظاهر انه مما ينازع فيه الوهم العقل وان سلم التنازع فالتمثيل باتخاذ العنكبوت يثبت لا نسلم انه يثبت في التنازع والاولى الاقتصار على ان المعنى الصنف له خفاء فاذا مثل بالمحسوس صار ظاهر ان ارتفاع عنه الشبهة (قوله وجب المحاكاة) أي يجب حكاية

كما يشاهد في بعض المعادن هذا وان قياس ذلك العالم وأحواله على ما نجده ونشاهده من نقص العقل وضعف البصيرة واعلم أنه لما كان معظم اللذات الحسية مقصورا على المساكن والمطاعم والمناكح على ما دل عليه الاستقراء كان ملاك ذلك كله الدوام والثبات فان كل نعمة جلية اذا قارنها خوف الزوال كانت منغصة غير صافية من شوائب الالم بشرا المؤمنين بها ومثل ما أعد لهم في الآخرة بابهي ما يستلذ به منها وأزال عنهم خوف الفوات بوعدهم بالخلود ليدل على كمالهم في التمتع والسرور (ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضة) لما كانت الآيات السابقة متضمنة لانواع من التمثيل عتب ذلك ببيان حسنه وما هو الحق له والشرط فيه وهو ان يكون على وفق الممثل له من الجهة التي تعلق بها التمثيل في العظم والصغر والخسة والشرف دون الممثل فان التمثيل انما يصار اليه لكشف المعنى الممثل له ورفع الحجاب عنه وبراظه في صورة المشاهد المحسوس ليساعد فيه الوهم العقل ويصالحه عليه فان المعنى الصنف انما يدركه العقل مع منازعة من الوهم لان من طبعه الميل الى الخس وجب المحاكاة ولذلك شاعت الامثال في الكتب الالهية وفشت في عبارات البلغاء واشارات الحكماء فيمثل الحفير بالحفير كما يمثّل العظم بالعظم وان كان الممثل أعظم من كل عظيم كما مثل في الانجيل غل الصدور بالذخالة والقلوب القاسية بالحصاة ومخاطبة السفهاء بآثار الزباير وجاء في كلام العرب أسمع من قراد وأطيش من فراشة وأعز من مخ البعوض لاما قالت الجهلة من الكفار لما مثل الله حال المنافقين بحال المستوقدين وأصحاب الصيب وعبادة الاصنام في الوهن والضعف بيت العنكبوت وجعلها أقل من الذباب وأحسن قدرا منه الله سبحانه رتعالى أعلى وأجل من ان يضرب الامثال ويذكر الذباب والعنكبوت وأيضا لما أرشدهم الى ما يدل على ان المتحدى به وحى منزل ورتب عليه وعيد من كفر به ووعد من آمن به بعد ظهور أمره شرع في جواب ما طعنوا به فيه فقال تعالى ان الله لا يستحي أي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحي ان يمثّل بها لحفارتها والحياة انتقباض النفس عن القبيح مخافة الذم وهو الوسط بين الوقاحة التي هي الجراءة على القباح وعدم المبالاة بها والخبجل الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقا واشتقاقه من الحياة فانه انكسار يعترى القوة الحيوانية فيردها عن أفعالها فليل حي الرجل كما يقال نسي وحشى اذا اعتات نساء وحشا

المعقول بالمحسوس (قوله لاما قالت الجهلة من الكفرة الخ) ليس في الظاهر شيء يعطف عليه هذا الكلام والاولى أن يقال تقدير الكلام فالصحيح القول بان ضرب المثل جائز على الله تعالى لاما قالت الجهلة من الكفرة ان الله تعالى أعلى من ان يضرب المثل بما ذكر (قوله والحياة انتقباض النفس عن القبيح) المراد به انه ملكة نفسانية توجب انتقباض النفس عن القبيح وكذا قوله وهو الوسط بين الوقاحة التي هي الجراءة على القباح والخبجل الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقا فان المراد بهما أي الجراءة والخبجل الخلقان اللذان يوجبان الامرين المذكورين واستعمال الالفاظ الثلاثة في الآثار المذكورة تجوز (قوله اذا اعتلت نساء) بفتح النون والقصر العرق الذي يخرج من الورك يستبطن الفخذ والمراد ان حي اشتق من الحياة كما ان نسي مشتق من النساء ومعناه راجع الى اعتلال الحياة بسبب الانكسار المذكور كما ان معنى نسي راجع الى اعتلال النساء

(قوله فالمراد به الترك اللازم للانقباض) يعني أن الاستحياء مستعمل في لازمه الذي هو الترك فيكون المجاز المرسل في يستحي ثعبيا وواقعا في موقعه مفرد وقال صاحب الكشف أن قلت كيف جاز وصف القديم بالحياء ولا يجوز عليه التغير والخوف والدم وذلك في حديث سلمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله حي كريم يستحي إذا رفع العبيديده أن يردهما صفرأ حتى يضع فيهما خيرا قلت هو جار على سبيل التمثيل مثل ترك تخيب العبد وأنه لا يرد يديه صفرأ من عطائه لكرمه بترك من يترك رد المحتاج حياء منه أقول ليس معنى الحياء حقيقة هو الترك حتى يشبه تركه تعالى تخيب العبد ترك رد المحتاج فيستعمل فيه الاستحياء ويكون استعارة بل المعنى الحقيقي للحياء هو التغير والانكسار الذي يستلزم الترك كما قاله أولا وغاية توجيه كلامه أن يستعمل أولا الحياء في الترك استحياء أي خوفا من الدم بطريق المجاز المرسل ثم شبه الترك أي ترك الشئ من غير استحياء بالترك الذي هو المجاز المرسل استحياء فيستعمل الاستحياء بالمجاز فيه وفائدة هذا التكافؤ زيادة المناسبة للمعنى المجازي مع المعنى المنقول عنه ولو استعمل أولا الاستحياء بمعنى الترك المطلق فأت ذلك المقصود فتأمل وقال العلامة التفتازاني إن معنى قوله هو جار على سبيل التمثيل أي الاستعارة وهي التشبيه في المصدر تنبيهها على أنها استعارة تبعية وبه ظهر أن المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظا مفردا أو على معنى مركب انتهى أقول قدم في كلام الشريف العلامة أن الاستعارة التمثيلية لا تجتمع التبعية فالتمثيل الذي وقع في عبارة الكشف بمعنى التشبيه (قوله كره الخ) الكره وع الشرب والسبت الجلد المدبوغ والمراد منه مشافر الابل والمراد من اناء الورد المنهل الذي على حافاته الورد يصف الابل وكثرة الماء عندها وانها لا تشرب عطشا لكن حياء من (١٢٤) الماء حيث يعرض نفسه عليها (قوله لما فيه من التمثيل أو المبالغة) فان ما ذكر

دال على ان الاستعارة وقعت في الاستحياء وعلى هذا كان مفيدا للتشبيه والمبالغة كما هو شأن الاستعارة فان قلت من أين يعلم التمثيل قلت من قوله لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحي لان معناه لا يترك ضرب المثل بها تركا شبيها بترك من يستحي فيعلم منه انه

واذا وصف به البارئ تعالى كما جاء في الحديث ان الله يستحي من ذى الشبهة المسلم ان يعذبه ان الله حي كريم يستحي اذا رفع العبيديده ان يردهما صفرأ حتى يضع فيهما خيرا فالمراد به الترك اللازم للانقباض كما ان المراد من رجه وغبضه اصابة المعروف والمكروه اللازمين لمعنيهما ونظيره قول من يصف ابلا

اذا ما استحيين الماء يعرض نفسه * كرهن بسبت في اناء من الورد

وانما عدل به عن الترك لما فيه من التمثيل والمبالغة وتحتل الآية خاصة ان يكون مجيئه على المقابلة لما وقع في كلام الكفرة وضرب المثل اعتماله من ضرب الخاتم وأصله وقع شئ على آخر وان بصلتها مخفوض المحل عند الخليل باضمار من منصوب بافضاء الفعل اليه بعد حذفها عند سيديويه وما ابهامية تزيد النكرة ابهاما وشياعا وتسدها طرق التقييد كقولك اعطني كتابا ما أي أي كتاب كان أو مزيدة للتأكيده كالتي في قوله تعالى فبما رجته من الله ولا نغني بالزيد اللغو الضائع فان القرآن

كله

شبه تركه تعالى بترك المستحي (قوله وتحتل الآية خاصة ان يكون مجيئه

على المقابلة) أي المشاكاة لما وقع في كلام الكفرة ان الله يستحي ان يضرب المثل بالأمور الحقيرة قال العلامة التفتازاني هب ان اثبات الاستحياء لله تعالى كما في الحديث يحتاج الى التأويل واما نفيه كما في الآية فلا يحتاج الى ذلك قلنا اذا نفيت أمثال ذلك على الإطلاق بمعنى انها ليست من شأنه وانه لا يتصف بها لم يحتاج الى تأويل واما اذا نفيت على التقييد فقد رجع النفي الى القيد وأفاد ثبوت أصل الفعل وامكانه لأقل فاحتاج الى التأويل انتهى أقول فان قلت قد يفيد النفي نفي أصل الفعل أيضا قلت هذا فيما اذا أورد النفي على الفعل ثم بعد ايراده أورد القيد حتى يصير القيد قيداً للنفي كما قال ابن الحاجب ان ما ضربته تأديبا يحتمل وجهين أحدهما ان يكون التأديب قيداً للضرب ثم ورد النفي عليه فيفيد نفي الضرب بخصوص وهو الضرب للتأديب فيفيد وجود أصل الضرب ويحتمل ان يكون قيد النفي الضرب فصار معناه ان نفي الضرب للتأديب فانه قد يؤدب الشخص بعدم الضرب وعدم الالتفات اليه نظير ذلك ما قاله صاحب الكشف في قوله تعالى ما أنت بنعمة ربك بمجنون ان قوله بنعمة ربك متعلق بنفي الجنون والتقدير ما أنت بمجنون بسبب نعمة الرب أي اتقي عنك الجنون بسببها وحينئذ نقول لا يخفى ان هذا الاحتمال لا يمكن اجراؤه في الآية التي نحن في تفسيرها (قوله وضرب المثل اعتماله) والمراد ذكره (قوله وان بصلتها مخفوض المحل) لا يخفى انه اذا كان يستحي بمعنى يترك كان مستغنيا عن حرف الجر لان ترك متعد بنفسه كما علم من اللغة نعم لو كان يستحي بمعناه الحقيقي لوجب تقدير الحرف ولم يوجد في الكشف هذا الكلام

(قوله بل مالم يوضع لمعنى يراد منه) هذه العبارة قاصرة فان مالم يوضع لمعنى يراد منه مهمل لا يقع في كلام من يعشده به ومراده انه لم يوضع لمعنى مخصوص لا يكون نا كيدا لشيء والاولى الاقتصار على قوله وضعت لان يذكر مع غيرها الخ قال العلامة التفتازاني ويشكل ببعض الحروف المفيدة للتأكييد مثل ان واللام حيث لا يعضلة وان اشترط عدم العمل انتقض باللام حيث لم يعمل وزيادة بعض الحروف الجارة حيث عمات أقول عدم عدم ماصلة لا يستلزم عدم كونهما صلة بل نقول لما عرفوا حرف الصلة بما يفيد تأكييد الكلام فكانهم حكموا بان ان واللام من حروف الصلة والتصریح به غير لازم والجواب انهم لماعدوا حروف الزيادة في بابها ولم يعدوا ما ذكر يتبادر منه ان ما ذكر وهو ان واللام ليستامنها (قوله وبعوضة عطف بيان لمثلا) انما لم يقل بدلا عنه لان المقصود بالذات ضرب المثل وبعوضة ذكر لرفع ابهامه ردا للمشركين قالوا ان الله تعالى أعلى من أن يذكر الامثال (قوله أو مفعول يضرب ومثلا حال تقدمت عليه الخ) قال العلامة التفتازاني لا خفاء في أنه لا معنى لقولنا يضرب بعوضة الا بضم مثل اليه فتسمية مثل هذا مفعولا ومثلا

(١٢٥)

شأنه ان يمكن تركه في الكلام بحيث يكون الكلام بدونه مفيدا ومثلا في الآية المذكورة ليس كذلك (قوله لتضمنه معنى الجعل) فالعنى ان يضرب مثلا جاعلا اياه بعوضة هذا ما يقتضيه ظاهر لفظ التضمن والاولى ان يقال ان ضرب بمعنى جعل كما قاله صاحب الكشاف (قوله ومحملها نصب بالبدلية على الوجهين) هذا على الوجه الاول متعين لان المعرفة لا تقع صفة للنكرة واما على الوجه الثاني فلا تتعين البدلية بل يجوز ان يكون وصفا (قوله فضلا) مفعول مطلق لفعل محذوف قيل

كله هدى وبيان بل مالم يوضع لمعنى يراد منه وانما وضعت لان تذكر مع غيرها فتفيد له وثاقفة وقوة وهو زيادة في الهدى غير قادح فيه وبعوضة عطف بيان لمثلا أو مفعول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه لانه نكرة أو هم مفعولاه لتضمنه معنى الجعل وقرئت بالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف وعلى هذا يحتمل ما وجوها أخر أن تكون موصولة حذف صدر صلتها كما حذف في قوله تماما على الذى أحسن وموصوفة بصفة كذلك ومحملها النصب بالبدلية على الوجهين واستفهامية هي المبتدأ كأنه لما رداستبعادهم ضرب الله الامثال قال بعده ما البعوضة فما فوقها حتى لا يضرب به المثل بل له ان يمثل بما هو أحقر من ذلك ونظيره فلان لا يبالي بما يهب مادي نار ودينار ان والبعوض فاعول من البعض وهو القطع كالبيض والغضب غاب على هذا النوع كالخوش (فما فوقها) عطف على بعوضة أو ما ان جعل اسما ومعناه ما زاد عليها في الجنة كالذباب والعنكبوت كأنه قصده به رد ما استنكره والمعنى انه لا يستحي ضرب المثل بالبعوض فضلا عما هو أكبر منه أو في المعنى الذى جعلت فيه مثلا وهو الصغر والحقارة كجناحها فانه عليه الصلاة والسلام ضربه مثلا للدنيا ونظيره في الاحتمالين ما روى ان رجلا بنى خر على طنب فسقطا فقالت عائشة رضى الله عنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها الا كتبت له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة فانه يحتمل ما تجاوز الشوكة في الالم كالخرور وما زاد عليها في القلة كنخبة النملة لقوله عليه الصلاة والسلام ما أصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطايا حتى نخبة النملة (فاما الذين آمنوا فليعلموا انه الحق من ربهم) اما حرف تفصيل يفصل ما أجل ويؤكده ما به صدر ويتضمن معنى الشرط ولذلك يجاب بالفاء قال سيبويه اما زيد فذهب معناه مهما يكن من شيء فز يذهب أى هو ذاهب لا محالة وانه منه عزيمة وكان الاصل دخول الفاء على الجملة لانها الجزاء لكن كرهوا ايلاءها حرف الشرط فادخلوها على الخبر وعوضوا المبتدأ عن الشرط لفظا

فضلا بمعنى البقاء في قولنا فلان لا يعطى درهم فضلا عن الدينار أى ببقى عدم اعطاء الدرهم بقاء عن اعطاء الدينار أى ذهب اعطاء الدينار مطلقا وبقي عدم اعطاء الدرهم (قوله يشاك شوكة) قال العلامة التفتازاني الشوكة المرة من المصدر لا واحد الشوك قال الكسائي شكت الرجل أشوكه اذا أدخلت شوكة في جسده وشيك هو على مالم يسم فاعله يشاك شوكا أقول انما خصص الشوكة بالمصدر اذا لا يصح ان يجعل واحد الشوك الذى هو العين والالزم التكرار اذ لفظ يشاك معناه يدخل الشوك في جسده والاولى ان يقال لولم يجعل مصدر الزم ان تكون الشوكة مفعولا يشاك فيكون له مفعولان أحدهما الضمير الراجع الى المسلم والآخر الشوكة اسكن هذا الفعل لا يكون له الا مفعول واحد (قوله معناه مهما يكن من شيء الخ) يمكن ان يقال تقديره مهما يكن زيد على حال ما فهو ذاهب فيفيد العموم والتأكييد (قوله وكان الاصل دخول الفاء على الجملة الخ) ليس هذا في عبارة الكشاف وهو يدل على ان ما بعده اما جزاء والشرط هو يمكن من شيء وذكر بعضهم ان غرض سيبويه من التفسير المذكور دلالة على التأكييد وليس الغرض ان ههنا شرطا محذوفا ولكن قال النجاة ان زيدا في قولنا اما زيد فنطلق مبتدأ

(قوله وفي نصير الجلتين به ايجاد لأمر المؤمنين الخ) لانه وضع لتأكيده ما صدر به فيفيد تأكيده علم المؤمنين بحقيقته وهذا ايجاد
 ويفيد تأكيده جهل الكفرة وهو المبالغة في ذمتهم (قوله على سبيل الكناية) أى يكون فيه رمز وإشارة الى الجهل فان هذا
 القول دليل غاية الجهل ويحتمل ان يكون المراد من القول المذكور أن المراد يقولون هو الجهل بالمثل كما يمكن بعرض القفا عن
 الابله فان قات لم لم يذكر فاما الذين آمنوا فيقولون انه الحق من ربهم حتى يكون برهاننا على العلم ومطابقا لقرينه وقسيمه قلت
 لعل المؤمنين اكتفوا بالعلم والخضوع والطاعة ولا حاجة لهم الى التكلم بذلك فلم يحكم ذلك القول عنهم للإشعار بان غرضهم الكلى
 ليس ذلك وأما الكافرون فلم يفرط خبثهم وعنادهم لا يطبقون الاسرار فيظهرون ما في بطونهم بالتكلم به والاولى ان يقال يقولون لا يدل
 صريحنا على العلم لكنه المقصود من القول (قوله اسما واحدا) الظاهر جعله اسما واحدا كما الاستفهامية التي هي اسم واحد
 حقيقة وتوجيهه أن يكون المراد جعله ماسكة مع ذابغنى ما الاستفهامية حتى يكون معنى ماذا ومعنى ما واحد اسما واحدا (قوله والحق
 أنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه أو معنى يوجب هذا الترجيح) ظاهر الكلام أن ارادة البارى تعالى
 دون العبد هو أحد هذين الأمرين (١٢٦) لان مؤول الكلام اختلف فى معنى ارادته فقل ارادته وفيه نظر من وجهين

أحدهما تجوز الاحتمالين
 المذكورين لان الارادة
 مطابقة عند الاشاعة هي
 الصفة المخصصة لاحد طرفي
 المقدور بالوقوع وأما
 كونها نفس الترجيح فهو
 ليس بذهب لنا قال صاحب
 المواقف الارادة عند
 الاشاعة صفة مخصصة
 لاحد طرفي المقدور
 بالوقوع والميل الذي يقولونه
 نحن لانه كره لكن ليس
 ارادة فان الارادة بالاتفاق
 صفة مخصصة لاحد
 المقدورين بالوقوع والثاني
 أن يقال ارادة العبد أيضا

وفي نصير الجلتين به ايجاد لأمر المؤمنين واعتداد بعلمهم وذم بليغ للكافرين على قولهم والضمير
 في أنه للمثل أولان يضرب والحق الثابت الذي لا يسوغ انكاره يعلم الاعيان الثابتة والافعال الصائبة
 والاقوال الصادقة من قولهم حق الامر ادانت ومنه ثوب محقق أى محكم النسيج (وأما الذين
 كفروا فيقولون) كان من حقه وأما الذين كفروا فلا يعلمون ليطلق قرينه ويقابل قسيمه
 لكن لما كان قولهم هذا دليلا واضحا على كمال جهلهم عدل اليه على سبيل الكناية ليكون
 كالبرهان عليه (ماذا أراد الله بهذا مثلا) يحتمل وجهين ان تكون ما استفهامية وذا بمعنى الذي
 وما بعده صلاته والمجموع خبر ما وان تكون ما مع ذا اسما واحدا بمعنى أى شئ منصوب المحل على
 المفعولية مثل ما أراد الله والاحسن في جوابه الرفع على الاول والنصب على الثاني لي مطابق الجواب
 السؤال والارادة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه وتقال للقوة التي هي مبدأ
 النزوع والاول مع الفعل والثاني قبله وكلا المعنيين غير متصورات صاف البارى تعالى به ولذلك
 اختلف فى معنى ارادته فقل ارادته لافعاله انه غير ساه ولا مكره ولا فاعل غيره أمره بها فعلى هذا لم
 تكن المعاصى بارادته وقيل علمه باشتمال الامر على النظام الاكمل والوجه الاصلح فانه يدعو القادر الى
 تحصيله والحق أنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه أو معنى يوجب
 هذا الترجيح وهي أعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل وفي هذا استحقار واستدلال ومثلا
 نصب على التمييز والحال كقوله تعالى هذه ناقة الله لكم آية (يضل به كثير ويهتدى به كثير) جواب ماذا

هي الصفة المخصصة ويمكن أن يقال معنى قوله الحق انه الخ ان الحق ان الارادة مطلقا سواء كان ارادة البارى أو
 العبد لكن ببق النظر الاول والجواب عنه بأن وقوع الارادة بمعنى الصفة المخصصة لا يستلزم عدم وقوعه بمعنى نفس التخصيص وفيه نظر
 (قوله فانه ميل مع تفضيل فيه) ان المفهوم من كلامهم ان الاختيار ترجيح أحد المقدورين وان كان مع غير تفضيل بأن يكون الطرفان
 متساويين عنده فانه ذهبوا الى أن الجائع اذا كان عنده رعيقتان متساويتان من جميع الجهات فانه يختار أحدهما من غير داع بدعوه
 اليه بخصوصه ولو قيل المراد بالتفضيل الترجيح لكان نفس الارادة ويمكن أن يقال ان الاختيار فى أصل الوضع لما ذكر وان استعمل فى
 غير نجوز ان الارادة على ما حقه ليست نفس الميل ولا مستلزمت له فكيف تكون أعم مطلقا كما هو ظاهر عبارته والجواب ان المراد من
 الترجيح ان كان هو الميل فالامر ظاهر وان كان شئ آخر فهو مستلزم للميل وحينئذ نقول ان المراد من العموم العموم بحسب التحقق
 (قوله وفي هذا استحقار واستدلال) أى فى لفظة هذا وفى كلام الكفرة استحقار واستدلال لما مثل فى القرآن المجيد من التمثيل بالعنكبوت
 وغيره فيكون الاستفهام للاستحقار (قوله جواب ماذا) يرد عليه انه اذا كان الاستفهام غير باق على حقيقته بل للاستحقار لا يحتاج
 الى جواب ولذلك لم يعرض له صاحب الكشاف ويمكن أن يقال انه لا يهتدى به من كلامه أن الاستفهام غير باق على حقيقته وانه للاستحقار
 بل المفهوم أنه يفهم من العبارة المذكورة لاستحقار وهذا لا ينافى أن يكون الاستفهام باقيا على حقيقته وعلى تقديره أن يكون

للاستحقاق يقال الجواب لدفع الاستحقاق (قوله للاشعار بالحدوث والتجدد) اما الاول فلان وضع الفعل على الحدوث واما التجدد فان أريد به الحدوث فلا فائدة في ذكره وان أريد به الحصول شيئا فشيئا فليس يلزم للفعل قال الشريف العلامة في حاشية المطول ان أريد بالتجدد التدرج والتقصي شيئا فشيئا فالصحيح انه ليس داخلا في مفهوم الفعل وضعا بل يفهم من خصوصية الحدث واقتضاء المقام والجواب ان المراد بالتجدد هو أن تحدث هداية بعد هداية لا حصول الهداية بالتدرج يحج بأن يحصل جزء من الهداية بعد انقضاء جزء آخر فتأمل (قوله كما قال تعالى وقليل من عبادي الشكور) هذا لا يدل على ما قصده فان الشكور المبالغ في الشكر (قوله وكثرة المهتمين باعتبار الفضل والشرف) كما قال الشاعر ولم أر أمثال الرجال تفاوتت * الى المجد حتى عد آلاف بواحد (قوله والثالثة الجود وهو ان تركبها مستصو بالايها) الى قوله خلع ربة (١٢٧) الايمان فيه بحث فان من الكبيرة ما ثبت

بالحديث الذي لم يباغ حد التواتر لان الكبيرة ما ورد في القرآن أو الحديث وعيد شديد لفاعله وما ثبت كونه كبيرة بحديث لم يباغ حد التواتر لم يكن فاعلها المستصوب لها كافرا الا أن يراد بالكبيرة كبيرة ثبتت بنص متواتر أو يكون مجمعا عليها لم من دين الاسلام ضرورة بحيث يعرفها الخواص والعوام (قوله واستعماله في ابطال العهد) فيه نظر اذ لو كان النقص ابطال العهد لزم أن يكون ذكر العهد مستدركا والوجه أن يقال انه بمعنى الابطال من غير اعتبار الاضافة فيه ويمكن أن يكون المراد استعمال النقص في ابطال المتعلق بالعهد هنا وان لم تتركب

أى اضلال كثير واهداء كثير وضع الفعل موضع المصدر للاشعار بالحدوث والتجدد أو بيان للجملتين المصدرتين بامواتسجيل بان العلم بكونه حقا هدى وبيان وان الجهل بل بوجه ابراده والانكار لحسن مو رده ضلال وفسوق وكثرة كل واحد من القبيلتين بالنظر الى أنفسهم لا بالقياس الى مقابلهم فان المهديين قليلون بالاضافة الى أهل الضلال كما قال تعالى وقليل ما هم وقليل من عبادي الشكور ويحتمل أن يكون كثرة الضالين من حيث العدد وكثرة المهديين باعتبار الفضل والشرف كما قال * قليل اذا عدوا كثير اذا شدوا * وقال

ان الكرام كثير في البلاد وان كثروا

(وما يضل به الا الفاسقين) أى الخارجين عن حد الايمان كقوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت واصل الفسق الخروج عن القصد قال روبة * فواسقاعن قصدها جوارا * والفاسق في الشرع الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلاث الاولى التغابي وهو أن يرتكبها أحيانا مستقبحا لايها والثانية الانهماك وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها والثالثة الجود وهو أن يرتكبها مستصو بالايها فاذا شرف هذا المقام وتخطى خططه خلع ربة الايمان من عنقه ولا بس الكفر ومادام هو في درجة التغابي أو الانهماك فلا يسب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذي هو مسمى الايمان واقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع التصديق والافرار والعمل والكفر تكذيب الحق ونجوده جعلوه قسما ثالثا لا بين منزلي المؤمن والكافر لمشاركته كل واحد منهما في بعض الاحكام وتخصيص الاضلال بهم مرتبا على صفة الفسق بدل على أنه الذي أعدهم للاضلال وأدى بهم الى الضلال وذلك لان كفرهم وعدوهم عن الحق واصرارهم بالباطل صرفت وجوه أفكارهم عن حكمة المثل الى حقارة الممثل به حتى رسخت به جهالتهم وازدادت ضلالهم فانكروه واستهزؤا به وقرئ يضل بالبناء للمفعول والفاسقون بالرفع (الذين ينقضون عهد الله) صفة للفاسقين للذم وتقرير الفسق والنقض فسخ التركيب وأصله في طاقات الحبل واستعماله في ابطال العهد من

الاضافة في معناه قال العلامة التفتازاني اتفقوا على أن في مثل اظفار المنية ويد الشمال استعارة بالكناية واستعارة تخيلية لكن اضطرب كلامهم في تحقيق الاستعارتين وفي أن قرينة الاستعارة بالكناية هل يلزم أن تكون تخيلية وان لفظ الاظفار واليد هل هو مستعمل في معنى مجازي أم لا والاشبه ما أشار اليه المصنف وهو أن الاستعارة بالكناية في اظفار المنية هو السبع المذكور كناية بذكري من رواده كالاظفار وهو مسكوت عنه صريحا ليس في اللفظ أصلا لكن المذكور كناية في حكم المذكور صريحا وهنا قد سكت عن الحبل المستعار ونبه عليه بذكري النقص حتى كأنه قيل ينقضون حبل الله تعالى أي عهده والنقض استعارة حقيقية تصر بحية حيث شبه ابطال العهد بابطال تأليف الجسم وأطلق اسم المشبه به على المشبه لكنها انما جازت بعد اعتبار تشبيه العهد بالحبل وبهذا ظهر ان الاستعارة بالكناية قد توجد بدون التخيلية وان قرينة تحقق تكون حقيقية وأما في مثل اظفار المنية ويد الشمال فالمحققون على ان ليس الاظفار واليد مستعملين في معنى مجازي محقق وهو ظاهر ولا متوهم على ما زعم صاحب المفتاح بل هو في

معناه لكن اثباته للمنية والشمال استعارة تخيلية بمعنى جعل شيء لشيء ليس له أقول لأوجه لجعل اليد والاذفار مستعملين في حقيقة قنهما واثباتهما للمنية والشمال اذ من البين المكشوف انهما ليسا لهما أي للمنية والشمال فكان الاثبات المذكور كذبا بديهي البطلان وتشبيه المنية بالسبع والشمال بالانسان لا يصح اثبات الاظفار واليد الحقيقيتين للمنية والشمال وهذا مما لا ينبغي أن ينزع فيه وان ذهب الى خلافه كثيرون ولور ودهد الاشكال ذهب صاحب المفتاح الى تخيل الاظفار وتوهمها للمنية وارتضاه صاحب الكشف قال الشريف العلامة بعد ما نقل كلام صاحب الكشف الى أن المخالب والاذفار واليد مجازات لمعان موهومة ولم يقصد بها أنفسها أصلا بل جعلت هي تنبيهها فقط على المسكوت عنه وان النقص والافتراس والاعتراف كإثبات مستعارة لمعان محققه هي مقصودة في الجملة وان لم تكن مقصودة بالذات والحق ان جعلها مستعارات لأمر موهومة تكلف لا يخلو عن تعسف انتهى كلامه أقول الظاهر ان يقال ان الاظفار مستعملة في مقدمات الموت والامور المفضية اليه وكذا المخالب ويد الشمال مجاز عن قوة بها يحرك الاشياء فهذه كلها مجازات حقيقة ولا يحتاج الى اثبات شيء لشيء يكذبه صريح العقل والحس كما في يد الشمال على ما ذكر ولا الى توهم معان بان تصور (١٢٨) المنية بصورة السبع ويتخيل مخالب لها كذهب اليه السكاكي وصاحب

الكشف وتكون هذه
الامثلة مماثلة للنقص
المستعمل في فسخ العهد
فتكون استعارات تحقيقية
وهذا وان كان خلاف ما
قالوه لكن الحق أحق بان
يتبع (قوله وهذا العهد
اما العهد المأخوذ بالعقل
الح) الاظهر ان يقال هو
أمرهم ربوبية الباري
تعالى حين سؤاله لهم بقوله
أأستبر بكم فان قيل
المشركون يقولون ربوبية
تعالى فلا ينقضون ذلك
العهد قلنا المراد من اعترافهم
بالربوبية اعترافهم بتوحيده
تعالى بالربوبية والالوهية

حيث ان العهد يستعار له الحبل لما فيه من ربط أحد المتعاهدين بالآخر فان أطلق مع لفظ الحبل كان ترشيحا للمجاز وان ذكر مع العهد كان رمزا الى ما هو من روادفه وهو أن العهد حبل في ثبات الوصلة بين المتعاهدين كقولك شجاع يفترس أقرانه وعالم يفترق منه الناس فان فيه تنبيها على أنه أسد في شجاعته يحرق بالنظر الى افادته والعهد الموثق ووضعه لما من شأنه أن يراعى ويتعهد كالوصية واليمين ويقال للدار من حيث انها تراعى بالرجوع اليها والتاريخ لانه يحفظ وهذا العهد اما العهد المأخوذ بالعقل وهو الحجة القائمة على عبادة الدالة على توحيده ووجوب وجوده وصدق رسوله وعليه أول قوله تعالى وأشهدهم على أنفسهم أو المأخوذ بالرسول على الامم بأنهم اذا بعث اليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يكتموا أمره ولم يخالفوا حكمه واليه أشار بقوله واذا أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب ونظائره وقيل عهد الله تعالى ثلاثة عهده أخذ على جميع ذرية آدم بان يقرؤا برؤيته وعهد أخذ على النبيين بان يقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وعهد أخذ على العلماء بان يبينوا الحق ولا يكتموه (من بعد ميثاقه) الضمير للعهد والميثاق اسم لما يقع به الوفاق وهي الاستحكام والمراد به ما وثق الله به عهده من الآيات والكتب أو ما وثقوه به من الالتزام والقبول ويحتمل أن يكون بمعنى المصدر ومن للابتداء فان ابتداء النقض بعد الميثاق (ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل) يحتمل كل قطيعة لا يرضاها الله تعالى كقطع الرحم والاعراض عن موالاة المؤمنين والتفرقة بين الانبياء عليهم السلام والكتب في التصديق وترك الجماعات المفروضة وسائر ما فيه رفض خير أو تعاطى شر فانه يقطع الوصلة بين الله وبين العبد المقصودة بالذات من كل وصل وفصل

بقرينة قوله تعالى أو تقولوا انما أشرك آباؤنا من قبل الآية فان قيل لعل ذلك مراد المصنف والأمر فان اعترافهم برؤيته تعالى حين السؤال بواسطة ما نصب لهم من دلائل ألوهيته وركز في عقولهم ما يدعوههم الى الاقرار بها قلنا عبارته لاتسع ذلك ثم انه يأتى ذلك قوله في تفسير الآية انه نصب لهم دلائل وركز في عقولهم ما يدعوههم الى الاقرار بها حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم أأستبر بكم قالوا بلى فنزلت عليهم من العلم بها منزلة الاشهاد والاعتراف على طريقة التمثيل ثم انه يلوح من كلامه ان العقل يستقل بادراك ما ذكر من توحيده تعالى ووجوبه وصدق رسوله من غير احتياجه في ذلك الى ورود الشرع وهو غير مذهب أهل السنة ولذا قالوا من لم يبلغه دعوة نبي أصلا فانه معذور عند الاشاعة في الاعمال والايمان أيضا بل هو الاعتزال ولذا قال صاحب الكشف فان قلت ما المراد بالعهد قلت ما ركز في عقولهم من الحجة على التوحيد كانه أمر ووصاهم به وهو معنى قوله وأشهدهم على أنفسهم أأستبر بكم والجواب ان التكليف بمجرد العقل خلاف مذهب أهل السنة ولا يلزم من استقلال العقل بما ذكر تكليفه به وترتب الثواب بفعله والعقاب بتركه بل يجوز ان يكون الثواب والعقاب موقوفين على بعث الرسل فتأمل (قوله يحتمل كل قطيعة الخ) يعني يحتمل ان يكون قطعها خاصا كما قال في الكشف معنى قطعهم ما أمر الله به ان يوصل

قطعه-م الارحام وموالاة المؤمنين وقيل قطعهم ما بين الانبياء من الوصلة ويقوى ما ذكرنا قوله تعالى و يفسدون في الارض
اذ لو حل قوله تعالى و يقطعون ما أمر الله به ان يوصل على كل قطيعة كما قاله لدخل فيه الفساد في الارض اذ هو أيضا قطيعة الا ان
يكون تخصيصا بعد تعميم (قوله والثاني أحسن لفظا ومعنى) اما لفظا فللقرب وعدم الفصل بين البديل والمبدل منه واما معنى
فلوجوب صحة اسقاط المبدل منه وقيام البديل مقامه لكن لو حذف المبدل منه ههنا وقيل يقطعون ان يوصل لم يبق له كثير معنى
وفيه نظر اذ لا نسلم ان المبدل منه يجب ان يصح اسقاطه واقامة البديل مقامه كما هو مذكور في المطول والاولى ان يقال اذا جعل ما أمر الله
به مبدلا عنه كانت هذه الجملة غير مقصودة بالذات بخلاف ما اذا جعل المبدل منه الضمير فانه يكون أى الضمير غير مقصود بالذات
لا بمجموع الجملة المذكورة (قوله استخبار فيه انكار الخ) الاولى ان يقال استخبار بمعنى التوبيق والتعجيب اذ ليس هو
في الحقيقة استخبارا (قوله لان صدوره لا ينفك عن حال وصفه الخ) هذا أحسن من عبارة الكشف فانه قال حال الشيء تابعه
لذاته فاذا امتنع ثبوت الذات تبعه امتناع ثبوت الحال فكان انكار حال الكفر لانها تتبع ذات الكفر وديفها انكار الذات
الكفر وثباتها على طريق الكناية الخ وقال العلامة التفتازاني معنى انه من حيث كونه تابعا له يكون بمنزلة الخاصة المساوية
فيكون امتناع ثبوت الذات مستتبعا لامتناع ثبوت الحال ضرورة (١٢٩) انتفاء التابع بانتفاء المتبوع والعارض

بانتفاء المعارض واذا كان
امتناع ثبوت الحال تابعا
ولازما لامتناع ثبوت
الذات كان انكار الحال
انكارا لذات الكفر
بطريق الكناية من جهة
ان حال الشيء تابع لذاته
ورديف لها وكما يكتفى
بأثبات التابع والرديف
عن اثبات المتبوع
والمردوف فكذا في
جانب الانكار وبهذا
التقرير يندفع ما يتوهم
من ان غاية حال الشيء ان

والامر هو القول الطالب للفعل وقيل مع العلو وقيل مع الاستعلاء وبه سمي الامر الذي هو واحد
الامور تسمية للمفعول به بالمصدر فانه مما يؤمر به كما قيل له شأن وهو الطلب والقصد يقال شأنت شأنه
اذا قصدت قصده وأن يوصل يحتمل النصب والخفض على أنه بدل من ما أو ضميره والثاني أحسن
لفظا ومعنى (ويفسدون في الارض) بالمتنع عن الايمان والاستهزاء بالحق وقطع الوصل التي بها
نظام العالم وصلاحيه (أولئك هم الخاسرون) الذين خسروا باعمال العقل عن النظر واقتناص
ما يفيدهم الحياة الابدية واستبدال الانكار والطعن في الآيات بالايمان بها والنظر في حقائقها
والاقتباس من أنوارها واشتراء النقض بالوفاء والفساد بالصلاح والعقاب بالثواب (كيف
تكفرون بالله) استخبار فيه انكار وتعجيب لكفرهم بانكار الحال التي يقع عليها على الطريق
البرهاني فان صدوره لا ينفك عن حال وصفه فاذا أنكر أن يكون لكفرهم حال يوجد عليها استلزم
ذلك انكار وجوده فهو أبلغ وأقوى في انكار الكفر من أن تكفرون وأوفق لما بعده من الحال
والخطاب مع الذين كفروا لما وصفهم بالكفر وسوء المقال وخبث الفعالي خاطبهم على طريقة
الالتفات ووجههم على كفرهم مع علمهم بحلهم المقتضية خلاف ذلك والمعنى أخبروني على أي
حال تكفرون (وكنتم أمواتا) أي أجساما لا حياة لها عناصر وأغذية وأخلاط ونظف ومضغ

يكون لازماله وانتفاء الملزوم لا يستتبع انتفاء اللازم

(١٧ - (بيضاوي) - اول)

ولو سلم فتحقق التابع أعني انتفاء اللازم لا يوجب تحقق المتبوع أعني انتفاء الملزوم فلا ينتظم ما ذكره من التفريع بقوله وكان
انكار الحال انكار الذات الكفر أقول انما قلنا تنقير المصنف أولى من تقرير الكشف اذ لا يرد عليه السؤال المذكور حتى يحتاج الى
تكاف الجواب ثم ان في كلام العلامة التفتازاني نظرا اما ولا فلان قوله من حيث كونه تابعا يكون بمنزلة الخاصة المساوية له ممنوع اذ
التابع للشيء لا يقتضي ان يكون مساويا له ولو سلمنا فهذا مستدرك في كلامه اذ المقصود وهو كون امتناع الذات مستتبعا لامتناع
ثبوت الحال يحصل بدون كونها مساوية واما ثانيا فلانه فرق بين ان يجعل ثبوت التابع كناية عن ثبوت المتبوع وان يجعل
انتفاء التابع كناية عن انتفاء المتبوع فان ثبوت التابع مستلزم لثبوت المتبوع واما انتفاؤه فلا يستلزم انتفاءه لصحة وجود
المتبوع بدون التابع دون العكس فتأمل (قوله فهو أبلغ الخ) لانه كناية عن انكار الكفر فيكون المدعى مع البرهان عليه معتبرا
ولذا كانت الكناية أبلغ من الصريح كما تقرر في علم البيان (قوله وأوفق لما بعده من الحال) انما كان أوفق لان في كيف
تكفرون سلوك بطريق البرهان وكذا في كنتم أمواتا فأحياكم الآية لانها دلالة على وجوب الايمان وترك الكفر (قوله وكنتم
أمواتا فأحياكم) فان قيل لا بد في قوله تعالى وكنتم أمواتا من تأويل على ما فسر المصنف قلنا تأويله انه كان مواد أبدانكم
وأجزاؤها أمواتا

(قوله ونفخها فيكم) أي في أبدانكم (قوله بخلاف البواقى) لان الامانة متراحية عن الاحياء الاول بقدر المكث في الدنيا والاحياء الثانى متراخ عن الامانة بقدر المكث في البرزخ واعلم أن بين كون أصل الابدان عناصر وأغذية واخلطوا بين أحيائها تراخيا فالظاهر أن إيراد الفاء للدلالة على أن هذه المدة بالنسبة إلى المدينين الأخيرين في غاية القلة فسكانه لم يكن التراخي الاول موجودا فتأمل قال الكشف فان قلت كيف قيل لهم أموات في حال كونهم جنادا وانما قيل ميت فيما يصح فيه الحياة من البنية قلت بل يقال ذلك لعدم الحياة كقوله بلدة ميتا ويجوز أن يكون استعارة لاجتماعهما في أن لا روح لهما ولا احساس قال العلامة التفازانى لا خفاء في أنه من قبيل هم صم بكم فتسميته استعارة تسامح أو ذهاب إلى ما عاينه البعض والحاصل أنا لانسلم ان الموت عدم الحياة عمما من شأنه بل عدم الحياة مطلقا ولوسلم فالمعنى هم كالأموات أقول غرض العلامة ان المتبادر من عبارة الكشف أن يكون الأموات مجازا اذا كان معناه الحقيقي عدم الحياة عمما من شأنه الحياة وفيه تكلف لاحاجة إليه بل الظاهر الجمل على التشبيه لان طرفيه مذكوران فيكون المعنى كمنهم كالأموات واعلم أنه اذا قيل المراد بقوله تعالى وكنتم أمواتا أنهم كانوا أبا الأرواح فيها لان خلق البدن مقدم على نفخ الروح فيه لا يتوجه (١٣٠) سؤال الكشف لان البدن هو البنية الصالحة للحياة (قوله قلت تم كنهم من العلم بهما

الخ) فان قلت ما الدلائل التي نصبت لهم قلت الدلائل على صدق النبي صلى الله عليه وسلم القائل بالاحياء بعد الموت بإيراد الآيات والاحاديث التي بينت ثبوتها لان فيها اخبارا بأحيائهم من القبور والبعث والنشور (قوله فان بدء الخلق ليس باهون عليه من اعادته) فان قلت الاولى أن يقال الاعادة أهون عليه من الابداء حتى بطابق قوله تعالى وهو أهون عليه قلت فيما ذكر اشعار بأنه يكفيه ولا حاجة إلى اثبات أهونية الاعادة ثم ان الابداء

مخلقة وغير مخلقة (فاحياكم) بخلق الارواح ونفخها فيكم وانما عطفه بالفاء لانه متصل بما عطف عليه غير متراخ عنه بخلاف البواقى (ثم يميتكم) عند تقضى آجالكم (ثم يحييكم) بالنشور يوم ينفخ في الصور أو للسؤال في القبور (ثم إليه ترجعون) بعد الخسر فيجازيكم بأعمالكم أو تنشرون إليه من قبوركم للحساب فما أعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه فان قيل ان علموا أنهم كانوا أمواتا فاحياهم ثم يميتهم لم يعلموا أنه يحييهم ثم إليه يرجعون قلت تم كنهم من العلم بهما لما نصب لهم من الدلائل منزل منزلة علمهم في ازاحة العندرسيا وفي الآية تنبيه على ما يدل على صحتها وهو أنه تعالى لما قدر على أحيائهم أو لا قدر على أن يحييهم ثانيا فان بدء الخلق ليس باهون عليه من اعادته أو الخطاب مع القبيلىن فانه سبحانه وتعالى لما بين دلائل التوحيد والنبوة ووعدهم على الايمان وأوعدهم على الكفر أكد ذلك بان عدد عليهم النعم العامة والخاصة واستقبح صدور الكفر منهم واستبعده عنهم مع تلك النعم الجليلة فان عظم النعم يوجب عظم معصية المنعم فان قيل كيف تعد الامانة من النعم المقتضية للشكر قلت لما كانت وصلة إلى الحياة الثانية التي هي الحياة الحقيقية كما قال الله تعالى وان الدار الآخرة لهى الحيوان كانت من النعم العظيمة مع أن المعداد عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة بأسرها كما أن الواقع حالا هو العلم بها لا كل واحدة من الجمل فان بعضها ماض وبعضها مستقبل وكلاهما لا يصح أن يقع حالا ومع المؤمنين خاصة لتقرير المنة عليهم وتبعية الكفر عنهم على معنى كيف يتصور منكم الكفر وكنتم أمواتا جهالا فاحياكم بما أفادكم من العلم والايمان ثم يميتكم الموت المعروف ثم يحييكم الحياة الحقيقية ثم إليه ترجعون

والاعادة عليه تعالى سواء وقد ذكر في تفسير قوله تعالى وهو أهون عليه توجيهات (قوله بان عدد عليهم النعمة فينبىكم العامة والخاصة) الظاهر أن المراد من النعمة العامة هي الحياة الاولى التي نعم سائر الحيوانات وبالخاصة الحياة الثانية الابدية التي تخص الانسان دون الحيوانات (قوله قلت لما كانت وصلة إلى الحياة الثانية الخ) يرد عليه أنه انما يوجب كون الامانة نعمة اذا لم يتيسر طريق إلى الحياة الحقيقية بدون الامانة فاما اذا تيسر طريق آخر يحصل الحياة الحقيقية بدون الامانة فان الله تعالى قادر عليه فلا يظهر أنه يوجب كونها أى الامانة نعمة ثم ان كونهم أمواتا قبل الحياة ليس نعمة فالاولى الاختصار على ما ذكره ثانيا من أن المعداد عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة ويمكن أن يجاب بأنه لما كان المقدر في علمه تعالى أن الوصول إلى الحياة الحقيقية لا يكون الا بعد الموت كان الموت نعمة لخصر الطريق اليها فيه ثم ان المفهوم من الآية كون الاحياء بعد كونهم أمواتا نعمة ولا يفهم أن كونهم أمواتا نعمة (قوله لا كل واحدة من الجمل فان بعضها ماض وبعضها مستقبل الخ) لا يخفى عليك أنه كما لا يصح أن يكون كل جملة حالا لا يصح أن يكون المجموع أيضا حالا واما اذا أول بمعنى العلم لم يكن كل واحد ولا المجموع حالا والمراد من قوله بعضها ماض وبعضها مستقبل ان بعضها ماض بالنظر إلى حال الكفر وبعضها مستقبل بالنظر إليه أيضا ولذا لا يصح أن يقع حالا عن يكفرون

(قوله لانها من طلائعها ومقدماتها) يعني أن القوة النامية من طلائع القوة الحساسة لأن الجنين يعرض له أولاً والنمو ثم يستعد للحياة والحس على ما صرح به أهل الحكمة وشهد به القياس فإن النطفة الصغيرة لا تستحيل الى البدن الكبير الا بانضمام الغذاء اليه وزيادتها في الاقطار الثلاثة وهو لا يحصل الا بالقوة النامية واعلم ان ما ذكر على طريقة أهل الحكمة واما أهل السنة فلا حاجة لهم الى اثبات القوة النامية لان الفاعل المستقل للكل هو الله تعالى (قوله قل الله يحييكم ثم يميتكم) هذا مستعمل في الحقيقي وفي قوله اعلموا أن الله يحيي الارض بعد موتها الحياة مستعملة بمعنى القوة النامية على ما هو ظاهر كلامه وفيه خفاء اذ هذا انما فهم لو كان احياء الارض بمعنى اعطائهم القوة النامية لها وهذا غير ظاهر بل المعنى الظاهر أن الله ينبت النبات في الارض بعد عدم النبات فيها وهذا غير الاعطاء المذكور وان فرض استلزامه له وقوله أو من كان ميتا فاحييناه الحياة فيه بمعنى العلم والموت بمعنى الجهل (قوله على الاستعارة) هذا ناظر الى قوله أو معنى قائم بذاته يقتضي ذلك لان الحياة التي هي القوة الحساسة تقتضي الادراك فهي مشاركة لحياة الباري تعالى في اقتضاء مطلق الادراك والحياة التي هي تقتضي القوة الحساسة منشأ لصحة الاتصاف بالعلم والقدرة فالحياة الحقيقية والحياة التي في الباري مشتركان في هذا المعنى وأما اذا أريد بها صحة اتصافه بالعلم والقدرة كان استعمال الحياة فيها من قبيل استعمال اسم العلة في المعلول فكان مجازا مرسل (قوله مرة بعد أخرى) الاحياء قد تكرر في الآية السابقة (قوله ما يتوقف عليه بقاؤهم) المراد التوقف العادي على ما هو مذهب أهل السنة لا العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بل تقول هذه خلق ما يتوقف عليه (١٣١) أصل وجودهم اذ لو لم يكن ما في الارض

هذه لم يحصل وجود الآباء فكيف الأبناء (قوله بوسط أو بغير وسط) أي الاستنفاع أعم من أن يكون بوسط أو بغير وسط فالثاني مثل الغذاء والأول مثل الدواء فالثاني نافع بالذات والأول بواسطة ازالة المرض التي هي توجب الصحة والأولى أن يقال الثاني كالاتفاف بالغذاء مثلا والأولى كالاتفاف بالماء والمراد من الاتفاف بوسط أن يكون الاتفاف

فيحييكم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والحياة حقيقة في القوة الحساسة أو ما يقتضيها وبها سمي الحيوان حيوانا مجاز في القوة النامية لانها من طلائعها ومقدماتها وفيما يخص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والايمان من حيث انها كلها وغايتها والموت بازائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة قال تعالى قل الله يحييكم ثم يميتكم وقال اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها وقال أو من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس واذا وصف بها الباري تعالى أريد بها صحة اتصافه بالعلم والقدرة اللازمة لهذه القوة فينا أو معنى قائم بذاته يقتضي ذلك على الاستعارة وقرأ يعقوب ترجعون بفتح التاء في جميع القرآن (هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا) بيان نعمة أخرى مرتبة على الاولى فانها خلقهم احياء قادرين مرة بعد أخرى وهذه خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم ويتم به معاشهم ومعنى لكم لاجلكم واتفافكم في دنياكم باستنفاعكم بها في مصالح أبدانكم بوسط أو بغير وسط ودينكم بالاستدلال والاعتبار والتعرف لما يلائمها من لذات الآخرة وآلامها لاعلى وجه الغرض فان الفاعل لغرض مستكمل به بل على أنه كالغرض من حيث انه عاقبة الفعل ومؤداه وهو يقتضي اباحة الاشياء النافعة ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض لاسباب عارضة فانه يدل على أن الكل للكل لأن كل واحد لكل

بشيء غير مقصود في نفسه بل يكون الاتفاف به لأجل شيء آخر والمراد من الاتفاف بلا واسطة أن يكون الاتفاف بالشيء مقصودا في ذاته (قوله لاعلى وجه الغرض فان الفاعل لغرض يستكمل به) هذه مسألة مختلف فيها فذهب الاشاعرة الى أنه لا يجوز تعليل شيء من أفعاله تعالى بشيء من الاغراض ووافقهم أساطين الحكماء وطوائف الالهيين وخالفهم المعتزلة واستدل عليه في المواقف بأنه لو كان فعله لغرض لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو أصلح له من عدمه أقول ان كان معنى الغرض ما يكون باعثة للفاعل على الفعل فلما منع أن يمنع لزوم النقصان والاستكمال لجواز أن يكون الباعث مجرد نفع الغير وكما له وان كان الغرض بمعنى الفائدة والامور النافعة فلا شك ان أفعاله تعالى تشتمل على الحكم والمصالح كما دلت عليه الآيات والاحاديث كما قال الشريف العلامة في شرح المواقف ان أفعاله مشتملة على حكم ومصالح لا تخصي راجعة الى مخلوقاته لكنها ليست أسبابا باعثة على اقدامه تعالى فلا تكون أغراضا حتى يلزم استكمالها تعالى بها وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية ويمكن أن يقال المراد من الغرض ما هو أصلح للفاعل وحينئذ لو كان فعله لغرض كان فعله لتحصيل ما هو أصلح فكان مستكملا به نحو ما من الاستكمال وهذا لا يلائم كلام المواقف لانه قال لا يصلح غرضا الا ما هو أصلح ٧ فالاولى أن يقال الغرض فائدة باعثة للفاعل على الفعل ويدعى الضرورة في أنه لا تكون الفائدة باعثة الا اذا كانت عائدة الى الفاعل واذا فسر الغرض

فيما ذكرنا سقط البحث الذي ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال والحق ان تعليل بعض الافعال سببا شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كما يجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك والنصوص أيضا شهادة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل الآية وأما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فحل بحث (قوله الا اذا أريد به جهة السفلى) هذه العبارة صريحة في حصر صحة الشمول فيما ذكر وهو الموافق لظاهر عبارة الكشاف حيث قال ان أراد بالارض الجهات السفلية دون الغير أى صح ذلك وأقول يمكن أن يكون ما في الارض شاملا للارض على سبيل التغليب فتأمل (قوله وجميعا حال من الموصول الثاني) والمعنى خلق لكم ما في الارض مجتمعة فقد قال الراغب ان جميعا يستعمل لتأكيده الاجتماع فعلم منه ان خلق ما في الارض في زمان واحد ليحصل الاجتماع في الخلق قال الراغب الجمع ضم الشيء بترتيب بعضه من بعض يقال جمعته فاجتمع وهذه الوحدة أعم من الوحدة الحقيقية أو ما هو قريب منها ويؤيده قوله تعالى وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام في تمتها كما ذكره المصنف ويشكل هذا أى ما ذكره المصنف بما هو رسم قائل فانه لا نفع له فكيف قيل خلق لكم ما في الارض جميعا ويمكن أن يقال فيه نفع لاجل دفع ضرر الحيوانات المؤذية وقتلها وأيضا ان الانسان كما ينتفع بالامور المستحسنة اللذيذة بان يعلم انه تعالى خالق لها كذلك ينتفع بالامور الكريهة المنفرة للطبع بان يعلم انه تعالى خالقها أيضا فيعلم ان الله تعالى خالق لما يشاء وهذا مما يوجب (١٣٢) تأكيده الاعتقاد بأحوال الجنة وأحوال النار فان اللذة تحكى عن نعيم الجنة والالم يحكى عن أهوال النار

يحكى عن أهوال النار (قوله وأصل الاستواء طلب السواء) قال في الصحاح سويت الشيء فاستوى واستوى أى استولى وظهر واستوى الرجل أى انتهى شبابه وقال في الكشاف الاستواء الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره اذا اعتدل والظاهر مما نقلنا من الصحاح أن للاستواء

واحد وما يعنى كل ما في الارض الا اذا أريد بها جهة السفلى كما يراد بالسواء جهة العلو وجميعا حال من الموصول الثاني (ثم استوى الى السماء) قصد اليها بارادته من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصد استوي يامن غير أن يلوى على شئ وأصل الاستواء طلب السواء واطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الاجزاء ولا يمكن جملة عليه لانه من خواص الاجسام وقيل استوى أى استولى وملك قال قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مہراق

والاول اوفق للاصل والصلة المعدي بها والتسوية المترتبة عليه بالقاء والمراد بالسماء هذه الاجرام العلوية أو جهات العلو وشماعله لتفاوت ما بين الخلقةين وفضل خالق السماء على خلق الارض كقوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا لا للتراخي في الوقت فانه يخالف ظاهر قوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها فانه يدل على تأخر دحو الارض المتقدم على خلق ما فيها عن خلق السماء وتسويتها الا أن تستأنف بدحاها مقدر النصب الارض فعلا آخر دل عليه أتم أشد خلة مثل تعرف الارض وتدبر أمرها بعد ذلك لكنه خلاف الظاهر (فسواهن) عدلن وخلقهن مصونة من الموج

معاني أحدها ما يترتب على التسوية والثاني الاستيلاء والثالث الانتهاء وقد أطنب الراغب في تفصيل معنى والفظور الاستواء ولم يذكر ما ذكره المصنف من ان أصله الطلب المذكور فالحكم بان أصل الاستواء الطلب والاعتدال فرع عليه لا يظهر له وجه (قوله واطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الاجزاء) لا يخفى ان الاعتدال مطلقا ليس مستلزما لتسوية وضع الاجزاء فان الاعتدال في الحر والبرد وكذا الاعتدال في الاخلاق ليس يستلزم تسوية وضع الاجزاء الا ان يراد اعتدال خاص (قوله والاولى اوفق للاصل) ظاهر الكلام أن الاول أنسب في هذا المقام لرعاية الاصل الذي هو طلب السواء من الاستواء بمعنى الاستيلاء للوجوه التي ذكرت وهو يفيد أن الاستيلاء مناسب للاصل لكن المعنى الاول أنسب ولك أن تقول مناسبة الاستيلاء مع الاصل للوجوه المذكورة غير ظاهرة والاولى أن يقال ان الاوفق بمعنى الموافق يعنى المناسب فيفيد ان المعنى الاول مناسب للاصل دون المعنى الآخر ويمكن أن يقال اوفق بمعنى ظاهر الموافقة وان كان المعنى الآخر يمكن أن تستخرج الموافقة بينه مع الاصل في الوجوه المذكورة بتكلف فتأمل (قوله والمراد بالسماء الخ) انما يفسر بهذا ليشمل ما في السماء من الكواكب وغيرها مما لا يعلمه الا الله دليل الشمول أن المراد من جهات العلو ليس نفس الجهات بل ما وجد فيها وفيه تأمل (قوله فانه يدل على تأخر دحو الارض المتقدم على خلق ما فيها عن خالق السماء وتسويتها) فيه نظر لان خلق ما في الارض ليس المراد منه خلق جميع أفرادها وهو ظاهر بل المراد أجزائها في ضمن بعض الافراد وهذا لا يستلزم أن يكون بعد دحو الارض بل لعله قبل دحوها أى بسطها هذا البسط المشاهد فانه يمكن ان خلق الارض وخلق جميع أجناس ما فيها ثم دحيت هذا الدحو المحسوس فلا يستفاد من الآية الكريمة التي نحن في تفسيرها تقدم دحو الارض على خلق

اسماء ونسبها حتى يكون منافيا لقوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها واعلم أن صاحب الكشاف قال استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصد المستوي من غير أن يلاوي على شيء ومنه استعير قوله تعالى ثم استوى الى السماء أي قصد اليها بارادته ومشيشته بعد خلق ما في الارض من غير أن يري فيما بين ذلك خلق شيء آخر قال العلامة التفتازاني قوله من غير أن يري فيما بين ذلك أي في تضاعيف القصد الى السماء على ما صرح به فيما بعد ذلك وذلك تحقيقا لمعنى الاستعارة فان هذا بمنزلة قولك من غير أن يلاوي في تحقيق معنى القصد الجسماني وجعل ذلك اشارة الى خلق لكم ما في الارض وهم أقول الظاهر ان الى الذي هو مصدر يلاوي المذكور في العبارة عبارة عن التعلق بشيء الذي يوجب نحو من الفتور في الفعل وعلى هذا لا يلزم في تحقيق معنى الاستعارة عدم القصد الى شيء آخر حين ان قصد الى السماء بل مجرد ارادته تعالى لشيء يستلزم عدم الفتور فجرد هاهنا مستلزم لتحقيق معنى الاستعارة لان قصده تعالى الى شيء لا يعرضه فتور بالقصد بوجه من الوجوه الى شيء آخر بل أشياء أخرى فانه تعالى لا يشغله شأن عن شأن فلا تتفاوت ارادته تعالى لوجود شيء بان يقارن ارادته لشيء آخر أو أشياء فالحكم بانه تعالى حين قصده الى السماء ليس له ارادة لشيء آخر أصلا لا يستفاد من الكلام فهذا القول جسارة منه كما لا يخفى ولذا لم يذكره المصنف واعلم انه يمكن أن يكون التسوية المذكورة في قوله تعالى رفع (١٣٣) سمكها فسويها غير التسوية التي ذكرت

في قوله تعالى فسويهن سبع سموات بان تحمل التسوية الاولى على تسويتها حال كونها واحدة لا سبعة وتكون التسوية عبارة عن خلق السماء جسما واحدا خاليا من العوج والفتور فعلى هذا يكون خالق السماء أولا وتكون التسوية الثمانية جعلها سبعة من غير فتور وعلى هذا يمكن أن يكون ثم في قوله ثم استوى للتراخي في الزمان فتأمل (قوله لانه جمع أو في معنى الجمع) أما الاول فبان يكون جمع سماوة وأما الثاني فبان يكون للجنس

والفتور وهن ضمير السماء ان فسرت بالاجرام لانه جمع أو هو في معنى الجمع والا فبهم يفسره ما بعده كقوله ثم به رجلا (سبع سموات) بدل أو تفسير فان قيل أليس ان أصحاب الارصاد أثبتوا تسعة أفلاك قلت فيما ذكره شكوك وان صح فليس في الآية نفي الزائد مع أنه ان ضم اليها العرش والكرسي لم يبق خلاف (وهو بكل شيء عليم) فيه تعليل كانه قال ولا يكونه عالما بكنه الاشياء كلها خلق ما خلق على هذا النمط الاكمل والوجه الانفع واستدلال بان من كان فعله على هذا النسق العجيب والترتيب الانيق كان عليما فان اتقان الافعال واحكامها وتخصيصها بالوجه الاحسن الانفع لا يتصور الا من عالم حكيم رحيم وازاحة لما يختلج في صدورهم من أن الابدان بعد ما تبددت وتفتتت أجزاؤها واتصت بما يشا كلها كيف تجمع أجزاء كل بدن مرة ثانية بحيث لا يشد شيء منها ولا ينضم اليها مالم يكن معها فيعاد منها كما كان ونظيره قوله تعالى وهو بكل خلق عليم واعلم ان صحة الحشر مبنية على ثلاث مقدمات وقد برهن عليها في هاتين الآيتين أما الاولى فهي ان مواد الابدان قابلة للجمع والحياة وأشار الى البرهان عليها بقوله وكنتم أمواتا فاحياكم ثم يميتكم فان تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحياة عليها يدل على أنها قابلة لها بذاتها وما بالذات يأتي أن يزول ويتغير وأما الثانية والثالثة فانه عز وجل عالم بها ومواقمها قادر على جمعها واحياؤها وأشار الى وجه اثباتهما بانه تعالى قادر على ابدائها وابداء ما هو أعظم خلقا وأعجب صنعا فكان أقدر على اعادتهم واحياهم وأنه تعالى خلق ما خلق خلقا مستويا محكما من غير تفاوت واختلال مراعى فيه مصالحهم وسد حاجاتهم وذلك دليل على تناهي علمه وكمال حكمته جلت قدرته

(قوله والا فبهم) لم يعلم من كلامه ان أي شيء من الوجهين المذكورين أولى لكن نص صاحب الكشاف بان الوجه العربي هو كون الضمير مبهم مفسرا بما بعده لحصول التبيين بعد الابهام (قوله مع انه ان ضم اليها العرش والكرسي لم يبق خلاف) والحق انه لا مخالفة أصلا بين كون السموات سبعاً وبين كون الافلاك تسعة لان ما تسمى بالعرش والكرسي عند أهل الشرع يسميهما أصحاب الارصاد فلكين تامنا وتاسعا وماسموهما سماءين (قوله وأشار الى البرهان عليه بقوله كنتم أمواتا فاحياكم الخ) لا يخفى أن المدعى وهو قبول المواد للتفريق وللجمع والحياة والموت ثبت بمجرد قوله تعالى وكنتم أمواتا فاحياكم ولا حاجة فيه الى قوله تعالى ثم يميتكم (قوله فان تعاقب الافتراق والاجتماع) الى قوله وما بالذات يأتي ان يزول ويتغير لقائل أن يقول تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحياة لا يدل على ان الابدان قابلة لها مطلقا من غير تقييد بحال وزمان مخصوصين حتى يصح الافتراق والاجتماع على أجزائها في كل زمان فلمل قبول الحياة مشروط بشرط أن يكون في الابتداء فلا يحصل في زمان آخر وان أراد بالقبول بالذات قبولها في الجملة وفي بعض الازمان فلا يفيد المطلوب وهو صحة الحشر واعلم أن صحة الحشر بلغ من حيث الدليل النقلى الى أقصى الغاية حتى قال الامام الرازي ان الايمان بالنبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع مع انكار الحشر وعلى هذا فهو أي الحشر مستغنى عن مثل الدليل الذي ذكره

المصنف نعم هو مؤيد من قبل الاستبعاد (قوله ومحلها ما نصب أبدأ على الظرفية الخ) فان قيل هذا يخالف مجيئه للتعليل فان التعليل غير الظرفية ثم انه اذا كان اذ للتعليل كان حرفاً كاللام كما صرح به ابن هشام في المغني فكيف يكون ظرفاً قلنا هذا أحد الاحتمالين اللذين ذكرهما والاحتمال الآخر ان يكون ظرفاً والتعليل يستفاد من قوة الكلام لامن اللفظ فانه اذا قيل ضربته اذا ساء وأريد الوقت اقتضى ظاهر الحال أن الاساءة سبب الضرب والعلامة التفتازاني ذكر موافقاً للرضي وابن هشام انهم يجوزوا كون اذا اسماً مجروراً بإضافة الظرف اليه مثل يومئذ وبعد اذ نجانا الله منها ونحو ذلك أو منصوباً بكونه مفعولاً به مثل أتذكر اذ من يأتينا نكرمه ولم يجوزوا رفعه على الفاعلية لشدة بعده عن الظرفية التي تلزمه في الغالب فظهر مما نقلنا ان قوله ومحلها ما نصب أبدأ بالظرفية الخ معترض عليه بما نقلناه عن النحاة من انه قد يجيء منصوباً بكونه مفعولاً به ومجروراً قيل يمكن أن يقال مراده أن اذ بالمعنى المذكور أولاً وهو زمان نسبة ماضية تقع فيه أخرى منصوب بالظرف أبدأ (قوله فعلى تأويل اذ كالحادث الخ) هذا جواب سؤال مقدر وهو ان اذ في مثل هذا الموضع لا يظهر منها معنى الظرفية وتوضيح (١٣٤) الكلام اذ كرأخا عاذا الحادث اذ أنذر قومهم فهو في الحقيقة معناه واذ كرأخا

عادا الحادث في وقت انذاره
قوله فيكون الحادث الخ
بدلاً من أخا عاد ولا يخفى ما
فيه فالوجه أن يقال ان اذ
في هذه الآية لمجرد الزمان
فيكون بدلاً من أخا عاد
كما قال صاحب المغني في قوله
تعالى واذ كر في الكتاب
مريم اذ انتبذت من أهلها
أن اذ بدل اشتمال من مريم
وقال العلامة التفتازاني
الاحسن ان يجعل هذا
الأمر عطفاً على محذوف
قبله أي اشكر النعمة في
خلق السماء والارض
واذ كر وأما على تقدير
انتصابه بقلوا فهو ظرف
فالجلة بتمامها عطف على
ما قبلها عطف القصة على

ودقت حكمته وقد سكن بافع وأبو عمر ووالكسائي الهاء من نحو فهو وهو تشبيهاً له بعضه
(واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة) تعداد النعمة الثالثة نعم الناس كلهم فان خلق
آدم وأكرمه وتفضيله على ملائكته بان أمرهم بالسجود له انعام يعذر به واذ ظرف وضع
لزمان نسبة ماضية وقع فيه أخرى كما وضع اذ لزمان نسبة مستقبلية يقع فيه أخرى ولذلك يجب
إضافتهما الى الجمل بحيث في المكان وبنيتا تشبيهاً لهما بالموصولات واستعملتا للتعليل والمجازاة
ومحلها ما نصب أبدأ بالظرفية فانهما من الظروف الغير المتصرفة لما ذكرناه وأما قوله تعالى واذ كر
أخا عاد اذ أنذر قومهم بالاحقاف ونحوه فعلى تأويل اذ كالحادث اذ كان كذا خذف الحادث وأقيم
الظرف مقامه وعامله في الآية قالوا واذ كر على التأويل المذكور لانه جاء معمولاً له صريحاً في القرآن
كثيراً أو مضمراً دل عليه مضمون الآية المتقدمة مثل وبدأ خلقكم اذ قال وعلى هذا فالجمله معطوفة
على خلقكم داخله في حكم الصلة وعن معمر انه مزيد والملائكة جمع ملائكة على الاصل كالشمال جمع
شمال والناء لتأنيث الجمع وهو مقلوب مآلك من اللوكة وهي الرسالة لانهم وسائط بين الله تعالى وبين
الناس فهم رسل الله أو كالرسل اليهم واختلف العقلاء في حقيقتهم بعد اتفاقهم على أنها ذات موجودة
قائمة بانفسها فذهب أكثر المسلمين الى أنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة مستدلين
بان الرسل كانوا يرونهم كذلك وقالت طائفة من النصارى هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة
للأبدان وزعم الحكماء أنهم جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم
شأنهم الاستغراق في معرفة الحق جل جلاله والتزهد عن الاشتغال بغيره كما وصفهم في محكم تنزيله فقال تعالى
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العلويون والملائكة المقربون وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض
على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الإلهي لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرون

القصة من غير التفات الى ما فيها من الجملة انشاء أو اخبار أو قول لا يخفى أن اذا ما ظرف أبدأ على قول أو غالباً على ما هو
التحقيق فالأولى حمله على الظرف الا اذا صرف عنه صارف مثل قوله تعالى بعد اذ نجانا الله منها الآية اذ لا يمكن أن يكون ظرفاً ولا باعث
على صرفه عن الظرفية في مثل هذه الآية فالأولى أن يحمل على انه معمول قالوا ثم ان قوله واذ كر على التأويل المذكور وهو أن يكون
الحادث مقدرافيه نظراً ولا يخفى اذا قدر ما ذكر لم يكن العامل في اذ اذ كر بل الحادث المقدر واذ جعل العامل اذ كر فالأولى أن لا يقدر الحادث
بل يقال ان اذ لمجرد الزمان (قوله فهم رسل الله أو كالرسل اليهم) ليس المراد كون كل ملك رسولاً الى الناس ولا كون كل منهم كالرسول
باعتبار الاشتراك في الاوصاف بل المراد ان بعضهم رسل وبعضهم كالرسل فيكون اطلاق الرسل عليهم بالتغليب لكن في اطلاق الملائكة على
كل واحد منهم خفاء (قوله منقسمة الى قسمين الخ) ظاهر الكلام يدل على ان هذا الانقسام من كلام الحكماء لكن المذكور في
كلامهم ان المجردات التي هي غير النفوس البشرية اما العقول العشرة واما النفوس الفلكية التي تحرك الافلاك واما ما ذكر من ان
قسماً منهم يدبرون الامر من السماء الى الارض وهم المدبرون أمرانهم سماوية ومنهم أرضية فغير مذكور في كلامهم

(قوله لعموم اللفظ وعدم المخصص) يمكن ان يقال ان ههنا مخصصا وهو قوله تعالى خليفة فانه يشهر بان الخطاب لمن كان الخليفة خليفة
منهم والذين كانوا كذلك ملائكة الارض وكذا قال صاحب الكشف والمعنى خليفة منكم لانهم كانوا سكان الارض خلفهم فيها آدم
وذريته (قوله بل لقصور المستخلف عليه عن قبول الخ) فان قيل لم لم يجعل الله تعالى المستخلف قابلا للفيض حتى لا يحتاج الى
الخليفة فان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات قلنا يمكن ان يقال ان عدم الجعل المذكور لاظهار سرعة القدرة باظهار ان الله تعالى
قادر على خلق النوعين المذكورين نوع لا يكون قابلا للفيض بغير وسط ونوع يكون قابلا به بوسط والاول يستفيض بواسطة الثاني
ويمكن ان يقال ان بعض الخلق قاصر في ذاته عن قبول الفيض بغير وسط بحيث لا يمكن القبول وعلى هذا لا يكون تحت القدرة لانها
شاملة للممكنات لا للممتنعات على ما قرر في موضعه (قوله ومن كان منهم) (١٣٥) أعلى رتبة كلمة بلا واسطة) يلزم من هذا ان

يكون موسى أفضل من
ابراهيم عليه السلام
والجواب ان عدم تكليم الله
تعالى مع ابراهيم غير معلوم
قال القاضي عياض في
كتاب الشفاء واما ما ورد
في هذه القصة من مناجاة
الله تعالى وكلامه معه أي
مع النبي صلى الله عليه وسلم
بقوله فاحي الى عبده
ما أوحى الى ما تضمنته
الاحاديث فاكثر المفسرين
على ان الموحى الله تعالى الى
جبرائيل وجبرائيل الى
محمد الاشدوذا منهم ثم
قال وكلام الله تعالى لمحمد
ومن اختص من أنبيائه
جائز غير ممتنع عقلا ولا
ورد في شرع ما يمنع فان
صح في ذلك خبر اعتمد
عليه أقول فافهم من كلام

أمر الغنم سماوية ومنهم أرضية على تفصيل أثبتته في كتاب الطوابع والمقول لهم الملائكة كلهم لعموم
اللفظ وعدم المخصص وقيل ملائكة الارض وقيل ابليس ومن كان معه في محاربة الجن فانه تعالى
أسكنهم في الارض أولا فافسدوا فيها فبعث اليهم ابليس في جنس من الملائكة فدصرهم وفرقهم في
الجزائر والجبال وجاعل من جعل الذي له مفعولان وهما في الارض خليفة أعمل فيهما لانه بمعنى
المستقبل ومعتد على مسند اليه ويجوز أن يكون بمعنى خالق والخليفة من يخلف غيره وينوب منابه
والهاء فيه للبالغة والمراد به آدم عليه الصلاة والسلام لانه كان خليفة الله في أرضه وكذلك كل نبي
استخلفهم الله في عمارة الارض وسياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ أمره فيهم لالحاجة به تعالى
الى من ينوبه بل لقصور المستخلف عليه عن قبول فيضه وتلقى أمره بغير وسط ولذلك لم يستنبي
ملك كما قال الله تعالى ولوجعناهم ملكا لجعلناهم رجلا ألتري أن الانبياء لما فاقت قوتهم واشتعلت
قربحتهم بحيث يكادزيتها يضيء ولولم تمسه نار أرسل اليهم الملائكة ومن كان منهم أعلى رتبة كلمة
بلا واسطة كما كالم موسى عليه السلام في الميقات ومحمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ونظير ذلك في
الطبيعة ان العظم لما عجز عن قبول الغذاء من اللحم لما بينهما من التباعد جعل الباري تعالى بحكمته
بينهما الغضروف المناسب لهما ليأخذ من هذا ويعطى ذلك أو خليفة من سكن الارض قبله أو هو
وذريته لانهم يخافون من قبلهم أو يخاف بعضهم بعضا وافراد اللفظ اما للاستغناء بذكره عن ذكر
بنيه كما استغنى بذكر أبي القبيلة في قولهم مضر وهاشم أو على تأويل من يخلفكم أو خلقا يخلفكم وفائدة قوله
تعالى هذا الملائكة تعليم المشاورة وتعظيم شأن المجمعول بأن بشر عز وجل بوجوده سكان ما كونه ولقبه
بالخليفة قبل خلقه واظهار فضله الراجح على ما فيه من المفسد بسؤالهم وجوابه وبيان ان الحكمة
تقتضي إيجاد ما يغلب خيره فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شرك كثير الى غير ذلك (قالوا أئجعل
فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) تعجب من ان يستخلف لعمارة الارض واصلاحها من يفسد فيها
أو يستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية واستكشف عما خفي عليهم من الحكمة التي بهرت تلك
المفاسد وأغتها واستخبر عما يرشدهم ويزيح شبهتهم كسؤال المتعلم معلمه عما يختلج في صدره وائس

المصنف انه تعالى كلم النبي صلى الله عليه وسلم بلا واسطة مبني على مذهب ذلك البعض نعم انه يلزم من كلام المصنف اما أفضلية موسى
على ابراهيم أو تكليم الله تعالى مع ابراهيم ولزم أيضا كلمة تعالى مع نبينا عليهم السلام (قوله أو خليفة من سكن الارض الخ)
عطف على قوله والمراد آدم لانه خليفة الله (قوله أو من يخلفكم الخ) يعني المراد بالخليفة آدم وبنوه باعتبار موصوف مفرد
اللفظ جمع المعنى كذا قاله العلامة التفتازاني الظاهر ان الخلق في قوله خلقايتخلفكم بفتح الخاء المعجمة والقاف لانه مفرد في معنى
الجمع قال صاحب الصحاح الخليفة الخلاق تقول هم خليفة الله وهم خلق الله أيضا (قوله الى غير ذلك) متعلق بمقدر والمعنى
ابدا من الفوائد التي ذكرناها الى غير ما ذكرنا من الفوائد مثلا اظهار جهل الملائكة بأسرار خلق الله والرد عليهم في الجرأة على
السؤال والطعن بحسب الظاهر في الخليفة وان عليهم السكون حتى تظهر حكمة الخلق لهم لان من المعلوم ان أفعاله تعالى تشمل على حكم
ومصالح لا تحصى ولذا قال الخضر لموسى عليهما السلام فان اتبعني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكرا فان قوله تعالى

في جوابهم اني أعلم ما لا تعلمون من غير بيان الحكمة في خالق الخليفة نوع من العقاب الدال على ما ذكرنا (قوله ولا طعن في بني آدم على وجه الغيبة الخ) فيه ان الطعن على وجه الغيبة اذا كان المغتاب مجاهر بفسقه لا ينافي العصمة ويمكن ان يقال هو وان كان كذلك لكن ترك الطعن أولى بهم وبعلو رتبتهم والجواب ان غيبة المجاهر بالفسق بعد ما وقع منه جائز لا قبل ان يفعل ووجه دلالة قوله تعالى بل عباد مكرمون الخ على ما دعاه من عدم الطعن ان الطعن على وجه الغيبة حرام ينافيه قوله وهم بأمره يعملون (قوله واستنباط عماركز في عقولهم الخ) يعني بذلك انه ركز في عقولهم انهم معصومون مطلقا واما غيرهم فقد يكون معصوما وقد لا يكون (قوله ونظروا اليها مفردة) (١٣٦) الى قوله وقالوا الاولى ان يقال لم ينظروا الى الفائدة

الحاصلة من اجتماعها وكونها ما أي الاوليين مطبعتين للثالثة فانهم نظروا الى المجموع لكن غفلوا عن فائدتها من حيث انها مجموعة وقاسوا حال اجتماعها على حال انفرادها واعلم انه يكفي في قول الملائكة وهو ان يجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الخ مامر وهو التعجب والاستخبار والاستكشاف والحاجة الى نسبة الغفلة عن فضيلة القوتين المذكورتين اليهم وعدم علمهم بان التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد مع ان هذا يعلمه أكثر الناس ويكفي فيه النظر الصائب وبالجملة نسبة الغفلة والجهل الى جميع الملائكة من غير باعث خطأ والله العاصم (قوله تعالى قال اني أعلم ما لا تعلمون) قال في الكشف

باعتراض على الله تعالى جلت قدرته ولا طعن في بني آدم على وجه الغيبة فانهم أعلى من أن يظن بهم ذلك لقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون وانما عرفوا ذلك باخبار من الله تعالى أو تلقى من اللوح أو استنباط عماركز في عقولهم ان العصمة من خواصهم أو قياس لاحد الثقلين على الآخر والسفك والسبك والسفح والشن أنواع من الصب فالسفك يقال في الدم والدمع والسبك في الجواهر المذابة والسفح في الصب من أعلى والشن في الصب من فم القربة ونحوها وكذلك السن وقرى يسفك على البناء للمفعول فيكون الراجع الى من سواء جعل موصولا أو موصوفا محذوفا أي يسفك الدماء فيهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) حال مقررة لجهة الاشكال كقوله اتحسن الى أعدائك وأما الصديق المحتاج القديم والمعنى أتستخاف عصاة ونحن معصومون أحقاء بذلك والمقصود منه الاستفسار عما رجحهم مع ما هو متوقع منهم على الملائكة المعصومين في الاستخلاف لا العجب والتفاخر وكانهم علموا ان المجمعول خليفة ذو ثلاث قوى عليها مدار أمره شهوية وغضبية تؤدى ان به الى الفساد وسفك الدماء وعقلية تدعوه الى المعرفة والطاعة ونظروا اليها مفردة وقالوا ما الحكمة في استخلافه وهو باعتبار تينك القوتين لا تقتضى الحكمة ايجاده فضلا عن استخلافه وأما باعتبار القوة العقلية فنحن نقيم ما يتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفاسد وغفلوا عن فضيلة كل واحدة من القوتين اذا صارت مهذبة مطواعة للعقل متمرنة على الخير كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والانصاف ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد كلاحاطة بالجزئيات واستنباط الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوة الى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف واليه أشار تعالى اجمالا بقوله (قال اني أعلم ما لا تعلمون) والتسبيح تبعية الله تعالى عن السوء وكذلك التقديس من سبوح في الارض والماء وقديس في الارض اذا ذهب فيها وأبعد ويقال قدس اذا ظهر لان مطهر الشيء مبعده عن الاقدار وبحمدك في موضع الحال أي ملتبسين بحمدك على ما أطمئنا معرفتك ووقفنا لتسبيحك تداركوا به ما أوهم اسناد التسبيح الى أنفسهم ونقدس لك نطهر نفوسنا عن الذنوب لاجلك كانهم قابلوا الفساد المفسر بالشرك عند قوم بالتسبيح وسفك الدماء الذي هو أعظم الافعال الذميمة بتطهير النفوس عن الآثام وقيل تقدسك واللام مزيدة (وعلم آدم الاسماء كلها) اما بخلق علم ضروري بهافيه أو القاء في روعه ولا يفتقر الى سابقة

فان قلت هلا بين لهم تلك المصالح قلت كفى العباد ان يعلموا ان أفعال الله كلها

اصلاح

حسنة وحكمة وان خفي عليهم وجه الحسن قال العلامة التفتازاني ان أراد ان من شأنهم ان يعلموا ذلك ولو بعد حين لما فهم من القوة العقلية فليس بكاف في ترك التعجب وهو ظاهر وان أراد انهم كانوا يعلمون ذلك فليس بعلوم ولا العبارة دالة عليه أقول الظاهر ان الملائكة كانوا يعلمون ذلك الحكم الاجمالي في الوقت المذكور ولو من قوله تعالى اني أعلم ما لا تعلمون فان فيه اشارة الى ما ذكر وكان في عام التبدين نوع عتاب عليهم لما أفهمه ظاهر سؤالهم ففيه اشارة الى ان ليس لهم مثل هذا السؤال بل عليهم الطاعة بمقتضى الامر وعدم السؤال عن حكمة الافعال الى ان يبين الله لهم ما شاء كما قال الخضر لموسى ان اتبعني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكرا (قوله اما بخلق علم ضروري فيه أو القاء في روعه) الاول داخل في الثاني بحسب الظاهر لان القاء في الروع

أى القلب اما بخلق علم ضرورى فيه أو بخلق علم غير ضرورى منته الى ضرورى والمراد ما يقابل الاول ويمكن ان يقال ان المراد من الاول ما يكون بطريق التكلم بأن يقول الله اما بوسط أو بغير وسط والمراد من الثانى ما لا يكون كذلك بل مجرد الالتقاء فى القلب ويمكن أن يقال مراده أنه تعالى ألهمه أن يضع الألفاظ للمعاني وبعث داعية له عليها كما قال النيسابورى التعليم اما بأن خلق الله تعالى له علما ضروريا بتلك الألفاظ وألهمه وبعث داعية على الوضع لكن فى ارادة هذا المعنى من عبارة المصنف تكلف (قوله والتعليم فعل يترتب عليه العلم غالبا الخ) الظاهر ان التعليم تحصيل العلم للغير وأما قولك علمته فلم يتعلم فتوسع والغرض انى فعلت ما يوجب التعليم فلم يحصل العلم (قوله اخيافا) قال فى الصحاح قيل للناس اخيافا أى متفرقون (قوله والاسم باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشئ الخ) هذا يدل على ان الاسم أصله الوسم كما هو مذهب الكوفيين لكن الراجح كما ذكر فى أول التفسير مذهب البصريين وهو ان أصله السمو ويمكن أن يقال ان قوله ما يكون علامة للشئ باعتبار مذهب الكوفيين وقوله ودليلا عليه باعتبار مذهب البصريين لأن الاسم معتبر فيه معنى العلو والدليل له علو على المدلول قال النيسابورى اشتقاق الاسم اما من السمة أو من السمو فان كان من السمة فالاسم هو العلامة وصفات الاشياء وخواصها (١٣٧) دالة على ماهياتها وعلامة عليها وان كان

من السمو فدليله الذى كالمرتفع على ذلك الشئ (قوله واستعماله عرفا الخ) أى العرف العام لانه فى مقابلة الاصطلاح الذى هو العرف الخاص (قوله سواء كان مركبا أو مفردا مخبرا عنه أو خبرا أو رابطة بينهما) يجب أن يضاف اليه أو غير ذلك فان اللفظ قد لا يكون مخبرا ولا خبرا ولا رابطة كزيد فى ضربت زيدا مثلا والظاهر أن مراده صلاحية كونه

اصطلاح ليتسلسل والتعليم فعل يترتب عليه العلم غالبا ولذلك يقال علمته فلم يتعلم وآدم اسم أعجمى كآزر وشالح واشتقاقه من الادمة بالفتح بمعنى الاسوة أو من أديم الارض لما روى عنه عليه الصلاة والسلام انه تعالى قبض قبضة من جميع الارض سهلها وخرنها فخلق منها آدم فلذلك يأتى بنوه أخيافا أو من الادم أو الادمة بمعنى الألفة تعسف كاشتقاق ادريس من الدرس ويعقوب من العقب وإليس من الابل اس والاسم باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشئ ودليلا يرفعه الى الذهن من الألفاظ والصفات والأفعال واستعماله عرفا فى اللفظ الموضوع لمعنى سواء كان مركبا أو مفردا مخبرا عنه أو خبرا أو رابطة بينهما واصطلاحا فى المفرد الدال على معنى فى نفسه غير مقترن باحد الأزمنة الثلاثة والمراد فى الآية اما الاول أو الثانى وهو يستلزم الاول لان العلم بالفاظ من حيث الدلالة متوقف على العلم بالمعاني والمعنى أنه تعالى خلقه من أجزاء مختلقة وقوى متباينة مستعد الادراك أنواع المدركات من المعنويات والمحسوسات والمتخيلات والموهومات وألهمه معرفة ذوات الاشياء وخواصها وأسمائها وأصول العلوم وقوانين الصناعات وكيفية آلاتها (ثم عرضهم على الملائكة) الضمير فيه للمسميات المدلول عليها ضمنا اذ التقدير أسماء المسميات فحذف المضاف اليه لدلالة المضاف عليه وعوض عنه اللام كقوله تعالى واشتعل الرأس شيبا لان العرض للسؤال عن أسماء المعروضات فلا يكون المعروض نفس الأسماء سيما ان أريد به الألفاظ والمراد به ذوات الاشياء أو مدلولات الألفاظ

(١٨ - (بيضاوى) - اول) مخبرا عنه أو خبرا أو رابطة وحينئذ يتحقق الحصر اذ كل لفظ فهو لابد

أن يصلح لواحد من هذه الأمور بى أنه يكفى أن يقال ان كل لفظ يصح أن يكون محكوما عليه فان الفعل والحرف يصح لفظهما أن يجعل محكوما عليه كمن حرف جر فتأمل (قوله والمراد فى الآية اما الاول أو الثانى) يعنى لوجه لارادة المعنى الثالث وهو الاسم المقابل للفعل فان المعنى الثالث أمر جديد حدث بعد نزول القرآن بسنين كثيرة لأنه اصطلاح النحاة فلا ينبغى أن يحمل اللفظ القرآنى عليه (قوله لان العلم بالفاظ من حيث الدلالة يتوقف على العلم بالمعاني) الاولى أن يقال لان الاسم بالمعنى الثانى أخص منه بالمعنى الاول فان كل لفظ موضوع لمعنى علامة له يرفعه الى الذهن (قوله وألهمه معرفة ذوات الاشياء) فى لزومه من الآية نظر فان المفهوم من الاسم على مذكرا ما الألفاظ والصفات والأفعال واما اللفظ الموضوع لمعنى وهذا لا يستلزمان معرفة ذوات الاشياء إلا أن يقال المراد العلم والمعرفة بوجه فتأمل (قوله سيما ان أريد به الألفاظ) وجه لفظ سيما هنا انه لو أريد بالاسماء الألفاظ ويكون المراد عرضها لزم من قوله أنبثونى بأسماء هؤلاء أن تكون الألفاظ أسماء موضوعة بازائها وليس كذلك قال الله تعالى أنبثونى بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين أفاد الشيخ الكامل صاحب الفتوحات فى الفصل الخامس والاربعين فى جواب الامام الحكيم الترمذى أنه تعالى علم آدم الاسماء كلها يعنى الاسماء الالهية التى توجهت على ايجاد حقائق الكوان ومن جملتها الاسماء الالهية التى توجهت على ايجاد الملائكة والملائكة لانعرفها ثم أقام المسمين بهذه الاسماء وهى صور التجليات الالهية التى هى للاسماء كالوادى للصورية للارواح فقال للملائكة أنبثونى

بأسماء هؤلاء يعني الصور التي تجلي فيها الحق ان كنتم صادقين في قواكم تسبح بحمدك وهل سبحتموني بهذه الاسماء التي تقتضيها هذه التجليات التي أتجلى في العبادي ان كنتم صادقين في قواكم ونقدس ذواتنا عن الجهل فهل قدستم ذواتكم من جهلكم بهذه التجليات وما لها من الاسماء التي ينبغي أن تسبحوني بها (قوله فان التصرف والتدبير واقامة العدل قبل تحقيق المعرفة الخ) فيه نظر لانه اذا كان المراد من الاسماء الالفاظ لم يلزم من عدم معرفة الالفاظ الموضوعات بازاء المعاني التصرف والتدبير قبل تحقق المعرفة والوقوف على مراتب الاستعدادات وقدر الحقوق حتى يلزم المحال اذ لا يلزم من عدم معرفة أسماء الاشياء عدم معرفة مراتب استعدادات تلك الاشياء وقدر حقوقها اذ يجوز أن يعرف الشيء بالحس أو بالعقل ويعرف مراتب استعداداته ولا يعرف اللفظ الموضوع بازائه (قوله ليكون تكليفاً بالمحال) فان قيل التكليف بالمحال على ما ذكر في كتب الكلام أن يكاف الشخص بما يمنع صدوره عنه وليس مانع فيه كذلك اذ عدم علم الملائكة بالاسماء وقت سؤال آدم عليه السلام لا يوجب أن يكون علمهم بها ممتنعاً اذ يجوز علمهم بها بعد السؤال قريبا قال المتكلمون ما لا يطاق على مراتب أدناها أن يمتنع الفعل لعلم الله تعالى عدم وقوعه وتعلق ارادته أو اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به لقدرة الحادثة وأقصاها أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين والتكليف به لم يقع وجواز التكليف مختلف فيه والرتبة الوسطى أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة نكلوا الاجسام وحمل الجبل والطيران الى السماء والظاهر أن قوله تعالى أنبئوني لو حمل على التكليف لم يكن تكليفاً بالمحال على الارجح ان الثلاثة المذكورة قلنا بل هو من القسم الاول اذ يفهم من القرآن أن علمه تعالى متعلق بعدم اتقانهم والجواب أن تقول مراده ان الاخبار عن الاسماء في حال الجهل بها محال فلو كلف به لزم التكليف بالمحال (قوله والانباء اخبار فيه اعلام) برده عليه ان كل اخبار فيه اعلام اذ لو لم يكن فيه اعلام

(١٣٨)

بوجه من الوجوه لكان ساقطاً من الكلام لا يلتفت اليه والجواب أن المراد من الاعلام اعلام نفس مفهوم الخبر فالنبا يقال خبر لا يعلمه المخاطب ويحصل العلم به بالاخبار لکن ما قاله الراغب من أن النبا خبر ذو فائدة

verse 50

ونذ كبره لتغليب ما شتمل عليه من العتلاء وقرى عرضهن وعرضها على معنى عرض مسمياتهن أو مسمياتها (فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء) تبكيت لهم وتنبيه على عجزهم عن أمر الخلافة فان التصرف والتدبير واقامة المعدلة قبل تحقق المعرفة والوقوف على مراتب الاستعدادات وقدر الحقوق محال وليس بتكليف لكون من باب التكليف بالمحال والانباء اخبار فيه اعلام ولذلك يجري مجرى كل واحد منهما (ان كنتم صادقين) في زعمكم انكم أحقاء بالخلافة اعصمتكم أو ان خلقهم واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم وهو وان لم يصرح جوابه لكنه لازم مقابلهم والتصديق كما يتطرق الى الكلام باعتبار منطوقه قديته طرق اليه بفرض ما يلزم مدلوله من الاخبار وبهذا الاعتبار يعترى الانشآت (قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا) اعتراف بالعجز والقصور واشعار بان سؤا لهم كان استفساراً ولم يكن اعتراضاً وانه قد بان لهم ما خفي عليهم من فضل الانسان

والحكمة

عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن لا يلائم هذا الا أن يراد بالعلم ما يعم غلبة الظن (قوله وهو وان لم يصرح جوابه لكنه لازم مقابلهم) فيه ان هذا اعتراض وقد سبق ان ليس غرضهم الاعتراض لاهم معصومون لا يقال لعل المراد أنه لا يليق ما ذكر بالحكيم بحسب الظاهر لا ما نقول عدم اياقته للحكيم بحسب الظاهر أمر محقق لكن قوله تعالى ان كنتم صادقين يفيد أنه ليس كذلك ثم انه أورد انه لا يظهر وجه تعليق الانباء على هذين الوجهين فان كونهم أحقاء بالخلافة بسبب عصمتهم وكون خلق الانسان واستخلافه وصفته ما ذكر لا يليق بالحكيم لا بوجوب الانباء عن الاسماء وأجاب العلامة التفتازاني عن هذا بأن معناه ان كنتم صادقين فيما زعمتم من خلوهم من المنافع والاسباب الصالحة للاستخلاف فقد ادعيتهم العلم بكثير من خفيات الأمور فأنبئوني بأسماء هذه الاشياء فانها ليست في ذلك الخفاء أقول ان حكم الملائكة بنكلوا الانسان عن المنافع والاسباب الصالحة من الاستخلاف يستلزم الاعتراض والطعن في بني آدم مما ليس فيهم وهو لا يليق بحالهم لانهم معصومون كما قلنا والأسلم أن يقال ان كلامهم يتضمن دعوى كونهم أعلم من هذه الخليقة لان كمال ذوى العلم والعلم والثاني تابع للاول وليس هذا بطعن فيهم ولا مستلزماً للاعتراض بل كان هذا سبب تعجبهم وسؤا لهم عن سبب جعل آدم خليفة حتى يحصل لهم الظمانينة وينكشف لهم حكمة خالق الخليقة فلما كان هذا دعواهم قيل لهم أنبئوني بأسماء هؤلاء المسميات ان كنتم صادقين في انكم أعلم فان آدم عالم بهذه الاسماء فان كنتم صادقين في الاعلمية فأنبئوني بهذه الاسماء فيكون ههنا شيء مقدر يدل عليه سياق الكلام (قوله واشعار بان سؤا لهم كان مجرد استفسار) لا يعلم بمجرد ما ذكر وانما يعرف ذلك من عصمتهم ويمكن أن يقال كمال المدح المستفاد من قولهم سبحانك مشعر بأن ليس غرضهم الطعن لان من كان هذا شأنه يستحيل الطعن فيه (قوله وانه قد بان لهم الى قوله مراعاة للدب الخ) لا يظهر وجهه

فإن نفويض العلم كله اليه تعالى شأن الملائكة دائماً وأنه تعالى منزّه عن النقص مطلقاً قال النبي أبو رري هذا الاعتراف بالعجز والتسليم فكانهم قالوا انك عامتنا أنهم مفسدون في الارض فقلنا لك أتجعل فيهما من يفسد فيها وأما هذه الاسماء فانك ما علمتنا فكيف نعلمها هذا كلامه واقتصر عليه ولم يذ كر ما ذ كر المصنف وليس في الكشف ما ذ كره أيضاً ويمكن أن يقال ظهر ما خفي لهم من حكمة خلقه من قوله تعالى أنبتوني بأسماء هؤلاء بان يقال لما أمر الله تعالى اياهم في مقام المعاتبة بالانباء عن الاسماء فعلموا ان ترجيح آدم بالخلافة لاجل العلم بالاسماء وبعبارة أخرى يقال ان حكمة خلق آدم فهمت من قوله تعالى أنبتوني بأسماء هؤلاء ان كتم صادقين في استحقاق الخلافة أنبتوني بالاسماء في فهمهم منه ان استحقاق الخلافة مستلزم للعلم بالاسماء فيكون آدم الذي يكون خليفة عالمها فيكون العلم بهما من جملة حكمة خلقه والله أعلم وأما وجه اشعار سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا بما ذ كر في هذا المقام فلانه فيه شكر أو توبة ففيه اشعار بنعمة متجددة هي حصول العلم لهم بشئ كان معتقدا عليهم وكان سبب جراتهم في السؤال (قوله سبحانه من علمة الفاجر) ودليل علميته أنه جاء غير مضاف ولا منونا قال الرضى ولا منع من أن يقال حذف المضاف اليه وهو مراد للعلم به وأبقى المضاف على حاله مراعاة لاغلب أحواله أعني التجرد

(١٣٩)

يسوغ فيه الخ) لك أن تقول المسالم لما تبين أن يقال انه يجوز في المتبوع ما لا يجوز في التابع فان الباء في المثال المذكور داخل في المتبوع الذي هو الكاف ولا يجوز دخوله على أنت والجواب ان المراد أنه يجوز جعل أنت مجرورا محلا اذا كان تابعا ولا يجوز ادالم يكن خرف الجر اذا كذلك وفيه ما فيه (قوله ولذلك جاز يا هذا الرجل ولم يجز يا الرجل) أي لاجل أنه يجوز في التابع ما لا يجوز في المتبوع جازما ذكر وفيه نظراذ المثال

والحكمة في خلقه واظهار لشكر نعمته بما عرفهم وكشف لهم ما اعتقل عليهم ومراعاة للادب بتفويض العلم كله اليه وسبحان مصدر كغفران ولا يكاد يستعمل المضاف منصوبا باضمار فعله كما ذ كر الله وقد أجرى علما للتسبيح بمعنى التنزيه على الشذوذ في قوله * سبحان من علمة الفاجر * وتصدير الكلام به اعتذار عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال ولذلك جعل مفتاح التوبة فقال موسى عليه السلام سبحانه تبت اليك وقال يونس عليه السلام سبحانه اني كنت من الظالمين (انك أنت العالم) الذي لا يخفى عليه خافية (الحكيم) المحكم لمبدعانه الذي لا يفعل الا ما فيه حكمة بالغة وأنت فصل وقيل تأ كيد لا كاف كفا في قولك مررت بك أنت وان لم يجز مررت بأنت اذ التابع يسوغ فيه ما لا يسوغ في المتبوع ولذلك جاز يا هذا الرجل ولم يجز يا الرجل وقيل مبتدأ خبره ما بعده والجملة خبر ان (قال يا آدم أنبتهم بأسمائهم) أي أعلمهم وقرئ بقلب الهمزة ياء وحذفها بكسر الهاء فيهما (فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم اني أعلم غيب السموات والارض وأعلم ما تبعدون وما كنتم تكتمون) استحضار لقوله تعالى اني أعلم ما لا تعلمون لكنه جاء به على وجه أبسط ليكون كالجملة عليه فانه تعالى لما علم ما خفي عليهم من أمور السموات والارض وما ظهر لهم من أحوالهم الظاهرة والباطنة علم ما لا يعلمون وفيه تعريض بمعاتبته على ترك الاولى وهو أن يتوقفوا مترصدين لان يبين لهم وقيل ما تبعدون قولهم أتجعل فيهما من يفسد فيها وما كنتمون استنباطهم انهم أحقاء بالخلافة وأنه تعالى لا يخلق خلقا أفضل منهم وقيل ما أظهر وامن الطاعة وأسر ابليس منهم من المعصية والهمزة لانكار دخلت حرف الجحد فأفادت الاثبات والتقرير واعلم أن هذه الآيات تدل على شرف الانسان ومنزلة

المذكور عكس ما ذ كر فانه يجوز في المتبوع وهو هذا مقارنته لحرف النداء ولم يجز تلك المقارنة في التابع وهو الرجل والجواب أن مراده أنه يجوز في تابع المنادى تحليته بلام التعريف ولا يجوز في المنادى والاولى التمثيل بنحو يارب العاقل فتأمل (قوله بكسر الهاء فيهما) أي في صورة قلب الهمزة وصورة حذفها (قوله فانه تعالى لما علم ما خفي عليهم من أمور السموات والارض الخ) فظهر لزوم ما ذ كر من الآية بضم مقدمة أخرى هي أن الملائكة لا يعلمون ما خفي من أمور السموات والارض ولكن هذا أمر ظاهر من قواعد الشرع ثم ان علمه تعالى بما ظهر لهم من أحوالهم الظاهرة والباطنة لا يحتاج اليه فيما ذ كر بل علمه بما خفي من أمور السموات والارض كاف والاولى أن يقال ان قوله تعالى ألم أقل لكم اني أعلم ما لا تعلمون لانه تقدم ذكره فهذا القول وهو قوله ألم أقل لكم اني أعلم ما لا تعلمون بل على ان التفضيل تقدم سابقا فكأنه قيل أولا اني أعلم ما لا تعلمون من مغيبات السموات والارض وما تبعدون وفائدة تأ كيد العلمية لانه تعالى يعلم ما لا يعلمون ويعلم ما يعلمون (قوله وهو ان يتوقفوا مترصدين ولا يجترؤا على السؤال بطريق ظاهره الاعتراض والطعن في بني آدم) (قوله وما كنتمون استنباطهم انهم أحقاء بالخلافة) وهذا لا يستلزم الاعتراض فان قلت من أين يعلم

استبطنهم انهم أحقاء بالخلافة واث من قهرهم أن يجعل فيها من يفسد فيها الخ (قوله وفضله على العباد) فإنه تعالى لما جعل آدم خليفة في الارض ورجحه على الملائكة في أمر الخلافة وأشار الى استحقاقه الخلافة للعلم بأشياء لم تعلمها الملائكة مع كثرة عبادة الملائكة علم شرف العلم على العباد (قوله وان لم يصح اطلاق المعلم عليه لاختصاصه بمن يحترف به) قال في شرح المواقف اطلاق الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال على الله تعالى فيه خلاف فذهب الكرامية والمعتزلة الى انه اذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه تعالى بها وقال القاضي أبو بكر كل لفظ دل على معنى ثابت لله جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهماً للمالايين بكبريائه وقال الشيخ ومتابعوه الى أنه لا بد من التوقيف وهو المختار انتهى لكن كلام الامام الغزالي صريح في أنه لا بد من التوقيف في التسمية لا في الوصف (قوله بخصوص أو عموم) فالاول اذا كان الاسماء بمعنى الالفاظ والثاني اذا كان بمعنى العلامات (قوله وان علوم الملائكة وكلماتهم تقبل الزيادة) لانهم علموا الاسماء بعد ان لم يعلموا (قوله والحكماء ممنوعوا ذلك في الطبقة العليا منهم) يعني أن الحكماء سمو المجردات بالذات ملائكة وقالوا بعضهم مجرد بالذات والفعل وبعضهم مجرد بالذات دون الفعل وما هو مجرد بالذات والفعل أعلى من المجرد (١٤٠) بالذات دون الفعل وقالوا ما هو أعلى من القسمين ليس له كمال منتظر بل كل ما يمكن

حصوله له فهو بالفعل حاصل (قوله وان آدم أفضل من هؤلاء الملائكة) انما قال من هؤلاء الملائكة ولم يقل وان آدم أفضل من جميع الملائكة مع انه قال قبل ذلك في قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة ان المقول لهم الملائكة كلهم لعموم اللفظ وسيجيء الكلام في أن المأمورين بالسجود الملائكة كلهم أو طائفة منهم وما سبق صريح في أنهم الملائكة جميعهم لان الحكم بان الملائكة جميعهم حكم ظاهري لا مقطوع به فلذا قال ان آدم أفضل من

العلم وفضله على العباد وانه شرط في الخلافة بل العمدة فيها وان التعليم يصح اسناده الى الله تعالى وان لم يصح اطلاق المعلم عليه لاختصاصه بمن يحترف به وان اللغات توقيفية فان الاسماء تدل على الالفاظ بخصوص أو عموم وتعليمها ظاهر في القائم على المتعلم مبيناً له معانيها وذلك يستدعي سابقة وضع والاصل ينبغي أن يكون ذلك الوضع ممن كان قبل آدم فيكون من الله سبحانه وتعالى وان مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم والالتسكير قوله انك أنت العليم الحكيم وان علوم الملائكة وكلماتهم تقبل الزيادة والحكماء ممنوعوا ذلك في الطبقة العليا منهم وجعلوا عليه قوله تعالى وما منا الا لامقام معلوم وان آدم أفضل من هؤلاء الملائكة لانه أعلم منهم والاعلم أفضل لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وأنه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها (١٣٢) واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم لما أنبأهم بأسمائهم وعلمهم ما لم يعلموا أمرهم بالسجود له اعترافاً بفضله وأداء لحقه واعتذاراً عما قالوا فيه وقيل أمرهم به قبل أن يسوي خلقه لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين امتحاناً لهم واظهاراً لفضله والاعطاف عطف الظرف على الظرف السابق ان نصبته بمضمر والاعطاف بما يقدر عاملاً فيه على الجملة المتقدمة بل القصة بأسرها على القصة الاخرى وهي نعمة رابعة عدها عليهم والسجود في الاصل تذلل مع نظامن قال الشاعر * ترى الا كم فيها سجداً للحوافر * وقال آخر * وقلن له اسجد لي ليلى فاسجدوا * يعني البعير اذا طأ طأ رأسه وفي الشرع وضع الجبهة على قصد العبادة والمأمور به اما المعنى الشرعي فالسجود له بالحقيقة هو الله تعالى وجعل آدم قبله لسجودهم

الملائكة المعلمين فان كان المعلمون كلهم كان آدم أفضل من جميعهم وان كانوا بعضهم كان آدم أفضل من ذلك تفخيماً

البعض فلما كان فضله على كلهم محتملاً لا محذوراً لم يحكم به (قوله لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) فان الاعلم عالم بشئ كان غير الاعلم غير عالم به فهو أفضل من غير العالم ولك أن تقول ان أراد انه يلزم ان يكون آدم أفضل من الملائكة من جهة مخصوصة من العلم بالاسماء فهو مسلم ولكن هذا خلاف ظاهر كلامه وان أراد انه يلزم أن يكون أفضل مطلقاً فممنوع والجواب ان المراد هو الاول وسيجيء بتصريحه به (قوله وانه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها) لانه تعالى يعلم حكمة خلق آدم وما فيها من الخواص والحكم قبل خلقه لقوله اني أعلم ما لا تعلمون فان معناه ان في خلقه مصالح علمتها ولا تعلمون (قوله وأداء لحقه الخ) يدل على ان حق آدم ان تسجد له الملائكة وفيه خفاء لان الظاهر ان عاينهم ان يجبروا واما صدر منهم في حقه وأما اعتبار خصوص السجود فلا بد أن يكون فيه حكمة أخرى ويمكن أن يقال الامر بالسجود عتاب عليهم وازالة ما خطر في نفوسهم من كونهم أفضل منه فأمرهم بالسجود الذي هو غاية التذلل جبراً غاية جبراً في السؤال وغاية طعنهم على آدم (قوله والاعطاف عطف الظرف على الظرف السابق ان نصبته بمضمر) كاذك (قوله والاعطاف بما يقدر عاملاً الخ) أي مع ما يقدر محو أطاعوا (قوله والمأمور به اما المعنى الشرعي فالسجود له بالحقيقة هو الله تعالى) فيه ان السجود اذا كان بالمعنى الشرعي كان المعنى ضوعاً للجبهة على قصد العبادة لآدم فيكون آدم مسجوداً له بالحقيقة

والجواب أن التقدير اسجد والله لأدم فيكون اللام الثاني للصلاة أي مستقبلا لأدم كما قال المصنف في قول حسان أو للتأقبت كما في قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس أي وقت دلوكها فيكون معنى الآية اسجد والله تعالى وقت خلق آدم (قوله ووصلة إلى ظهور ما تبينوا فيه من الدرجات) معناه بحسب الظاهر وصلة إلى ظهور تفاوت درجات الملائكة فيما بينهم وهذا لا يظهر من الآية التي ذكرت الآن

(١٤١)

يقال المراد من تبين درجاتهم انتقاهم من درجة أدنى إلى درجة أعلى (قوله كسجود اخوة يوسف) الظاهر أن سجد اخوة

يوسف ليس مجرد تعظيم وتحية بل مع وضع الجبهة كما دل عليه قوله تعالى وخروا له سجدا (قوله والتذلل أو الانقياد بالسعي في تحصيل ما ينوط به معاشهم الخ) الضمير راجع إلى آدم وبنيه المفهوم من ذكر آدم عليه الصلاة والسلام فإن بعض الملائكة ملك الارزاق وبعضهم ملك الارزاق وغير ذلك (قوله استكبارا من ان يتخذوه وصلة الخ) هذه هي المعاني الثلاثة التي ذكرت للسجود وهي وضع الجبهة والتواضع لآدم تحية والتذلل والانقياد بالسعي في تحصيل ما ينوط به معاشهم (قوله وان من الملائكة من ليس بمعصوم) عطف على قوله على ان آدم أفضل من الملائكة وهذا على تقدير كونه من الملائكة (قوله فلذلك صح عليه التغير الخ) أي لأجل أن إبليس من الجن عرض

تفخيما لشأنه أو سببا لوجوبه فـ كانه تعالى لما خلقه بحيث يكون نموذجا للمبدعات كلها بل الموجودات بأسرها ونسخة لما في العالم الروحاني والجسماني وذريعة للملائكة إلى استيفاء ما قدر لهم من الكمالات ووصلة إلى ظهور ما تبينوا فيه من المراتب والدرجات أمرهم بالسجود تذلا لما رأوا فيه من عظيم قدرته وباهر آياته وشكر الملائكة عليهم بواسطته فاللام فيه كاللام في قول حسان رضي الله تعالى عنه أليس أول من صلى لقبلكم * وأعرف الناس بالقرآن والسنن

أو في قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس وأما المعنى اللغوي وهو التواضع لآدم تحية وتعظيما كسجود اخوة يوسف له والتذلل والانقياد بالسعي في تحصيل ما ينوط به معاشهم ويتم به كمالهم والكلام في أن المأمورين بالسجود للملائكة كلهم أو طائفة منهم ماسبق (فسجدوا لإبليس أبي واستكبر) امتنع عما أمر به استكبارا من أن يتخذوه وصلة في عبادة ربه أو يعظمه ويتلقاه بالتحية أو يخدمه ويسعى فيما فيه خير وصلاحه والاباء امتناع باختيار والتكبر أن يرى الرجل نفسه أكبر من غيره والاستكبار طلب ذلك بالتشبع (وكان من الكافرين) أي في علم الله تعالى أو صار منهم باستقباحه أمر الله تعالى إياه بالسجود لآدم اعتقادا بأنه أفضل منه والأفضل لا يحسن أن يؤمر بالتخضع للمفضول والتوسل به كما أشعر به قوله أنا خير منه جوابا لقوله ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت أم كنت من العالين لا بترك الواجب وحده والآية تدل على أن آدم عليه السلام أفضل من الملائكة المأمورين بالسجود له ولومن وجه وأن إبليس كان من الملائكة واللام يتناول أمرهم ولم يصح استثناءهم منهم ولا يرد على ذلك قوله سبحانه وتعالى إلا إبليس كان من الجن لجواز أن يقال أنه كان من الجن فعلا ومن الملائكة نوعا ولأن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما روى أن من الملائكة ضر بايت والدون يقال لهم الجن ومنهم إبليس ولمن زعم أنه لم يكن من الملائكة أن يقول أنه كان جنيا نشأ بين أظهر الملائكة وكان مغمورا بالالوف منهم فغلبوا عليه أو الجن أيضا كانوا مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذلك الملائكة عن ذكرهم فانه إذا علم أن الأكارم مأمورون بالتذلل لأحد والتوسل به علم أن الأصاغر أيضا مأمورون به والضمير في فسجدوا راجع إلى القبيلين كأنه قال فسجد المأمورون بالسجود لإبليس وإن من الملائكة من ليس بمعصوم وإن كان الغالب فيهم العصمة كما أن من الأنس معصومين والغالب فيهم عدم العصمة ولعل ضربا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات وإنما يخالفهم بالعوارض والصفات كالبررة والفسقة من الأنس والجن يشملهما وكان إبليس من هذا الصنف كما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فذلك صح عليه التغير عن حاله والهبوط من محله كما أشار إليه بقوله عز وجل إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه لا يقال كيف يصح ذلك والملائكة خلقت من نور والجن من نار لما روت عائشة رضي الله تعالى عنها أنه عليه الصلاة والسلام قال خلقت الملائكة من النور وخلق الجن من نار لانه كالتمثيل لما ذكرنا فان المراد بالنور الجوهر المضي والنار كذلك غير أن ضوءها مكدر مغمور بالدخان محذور عنه بسبب ما يصحبه من قرط الحرارة والاحراق فاذا صارت مهذبة مصفاة كانت محض نور ومتى نكصت عادت

عليه ما ذكر واليه الإشارة بقوله تعالى كان من الجن فان فيه إشارة إلى أن كونه من الجن سبب ما ذكر (قوله مغمور بالدخان محذور عنه بسبب ما يصحبه من قرط الحرارة والاحراق واذا صارت مهذبة مصفاة كانت محض نور) فيه أن ظاهر قوله فاذا صارت مهذبة مصفاة الخ يدل على أنها اذا صارت مصفاة من الدخان صارت نورا وهو يدل على أن قرط الحرارة تابع لوجود الدخان ويرد عليه أن

الواقع انه كلما ازداد دخان النار قل حرها واذ اصفيت من الدخان كانت أشد تسخيناً واحرقا والقياس أيضا يقتضيه فان الدخان فيه جوهر
هوائى والهواء ضعيف الحر فباليس فيه دخان كان شديدا لحر ثم ان ظاهر الحديث المذكور يقتضى ان الجن مخلوق من غير النور
بقرينة المقابلة مع الملائكة فتأمل (قوله ولا معهود غيرها) يرد عليه أن العهد يجب ان يكون بين المتكلم والمخاطب وليس من
المعلوم أن الجنة المعهودة في زمان آدم حال الخطاب دار الثواب الا أن يقال ان المعهود من الجنة في عرف أهل الشرائع والانباء مطابقا
دار الثواب والجواب ان المراد أن الجنة (١٤٢) معهودة بالنسبة اليهما ولا يلزم ان يكون قول الله تعالى لهما بهذه العبارة حتى

يلزم أن تكون الجنة معهودة
بالنسبة اليهما بل يمكن
أن تكون بعبارة أخرى
لكن عبر عما ذكر لهما
بهذه العبارة في القرآن
(قوله فيه مبالغات) لا
يظهر مما ذكر الامبالغات
النهي عن قرب الشجرة
وجعله سببا لكونهما
ظالمين والوجه الثالث
انصرح بنسبة الظلم اليهما
والاولى ان جعله
سببا لظالمين
يحتمل كما ذكر
ففيهما مبالغات والمبالغة
الأخرى ما تقدم (قوله تعالى
اسكن أنت وزوجك الجنة)
الجنة قال العلامة التفتازاني
فيه تغليب لانه أمر للغائب
وهو الزوج بصيغة أسكن
انتهى كلامه وهذا يدل
على صيغة واحدة مستعملة
في كلام واحد في المعنى
الحقيقي والمجازي وفيه نظر
لانه لا بد ان يكون مستعملا
في المعنى الحقيقي لا استتار
صير المخاطب فيه الذي هو
المؤكد بان والحق ان

الحالة الاولى جذعة ولا تزال تتزايد حتى ينطفئ نورها ويبقى الدخان الصرغ وهذا أشبه بالصواب
وأوفق للجمع بين النصوص والعلم عند الله سبحانه وتعالى ومن فوائد الآية استقباح الاستبكار وانه
قد يفتنى بصاحبه الى الكفر والحث على الاثبات لا مره وترك الخوض في سره وان الامر للوجوب
وان الذي علم الله تعالى من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة اذ العبرة بالخواتم وان كان
بحكم الحال مؤمنا وهو الموافقة المنسوبة الى شيخنا أبي الحسن الاشعري رحمه الله تعالى (وقلنا يا آدم
اسكن أنت وزوجك الجنة) السكنى من السكون لانها استقرار ولبث وأنت أكيد أكذبه
المستمكن ليصح العطف عليه وانما لم يخاطبهما أولا تنبيه على أنه المقصود بالحكم والمعطوف عليه تبع
له والجنة دار الثواب لان اللام للعهد ولا معهود غيرها ومن زعم أنها لم تخاق بعد قال انه بستان كان
بأرض فلسطين أو بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم وحمل الالهباط على الانتق له منه
الى أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصر (وكلا منها رغدا) واسعارا فها صفة مصدر محذوف
(حيث شئنا) أى مكان من الجنة شئنا وسع الامر عليهما اذ اراحة لليلة والعذر في تناول من الشجرة
المنهى عنها من بين أشجارها الفاتنة للحصر (ولانقر با هذه الشجرة فتكونا من الظالمين) فيه
مبالغات تعليق النهى بالقرب الذي هو من مقدمات تناول مبالغة في تحريمه ووجوب الاجتناب
عنه وتنبيه على أن القرب من الشئ يورث داعية وميل يأخذ بمجامع القاب ويلهيه عما هو مقتضى
العقل والشرع كما روى حبك الشئ يعمى ويصم فينبغى أن لا يحول ما حرم الله عليهما مخافة أن
يقعافيه وجعله سببا لان يكونا من الظالمين الذين ظلموا أنفسهم بارتكاب المعاصي أو بنقص حظهما
بالانيمان بما يخل بالكرامة والنعيم فان الفاء تفيد السببية سواء جعلت للعطف على النهى أو الجواب له
والشجرة هي الحنطة أو الكرم أو التينة أو شجرة من أكل منها أحدث والاولى أن لا يمين من غير
قاطع كالم تعين في الآية لعدم توقف ما هو المقصود عليه وقرئ بكسر الشين وتقر باب كسر التاء وهذى
بالياء (فازلما الشيطان عنها) أصدر زلما عن الشجرة وحلما على الزلة بسببها ونظيرة عن هذه
في قوله تعالى وما فعلته عن أمرى أو زلما عن الجنة بمعنى أذهبما ويعضده قراءة حرة فازلما وهما
متمقار بان في المعنى غير ان أزل يقتضى عثرة مع الزوال وازلاله قوله هل أدلك على شجرة الخلد وملك
لا يبلى وقوله ماها كما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين
ومقاسمته اياهما بقوله انى لكم ان الناصحين واختلاف في أنه تمثل لهما فقا ولهما بذلك أو ألقاه اليهما على
طريق الوسوسة وانه كيف توصل الى ازلما بعد ما قيل له اخرج منها فانك رجيم ف قيل انه منعه من
الدخول على جهة التكرمة كما كان يدخل مع الملائكة ولم يمنع أن يدخل للوسوسة ابتلاء لآدم

ههنا فعلا مقدرا وهي اسكن والتقدير وليسكن زوجك الجنة وسيجىء فان قيل فعلى هذا ما فائدة لفظ أنت قلت وحواء
الاهتمام بسكون آدم فانه الاصل كما فهم من اختصاص الخطاب به على ما ذكره المصنف (قوله أو زلما عن الجنة) بمعنى أذهبما فان قيل
الاذهاب عن الجنة هو الاخراج فما وجه عطف قوله فاخرجهما على قوله فازلما قلت المراد من الاخراج من التلذذ والتنعم وهو
غير الاخراج من الجنة وان كان لازماله واعلم أن الفاء في قوله تعالى فاخرجهما فاء السببية كما ان الفاء في فازلما كذلك فان الاخراج من
التلذذ والتنعم مسبب عن الاخراج عن الجنة كما ان الازلال مسبب عن نهى الله تعالى عن قرب الشجرة ويمكن أن يكون قوله تعالى

فازلها عطفاً على قوله قلنا (قوله أو من السماء) أي يكون المراد الهبوط من السماء حتى يشمل إبليس لأنه أخرج عن الجنة قبل ذلك بسبب عدم السجود (قوله ينبغي بعضكم على بعض بتضاييله) أي يتظلم بعضكم على بعض بتضليل الشيطان ولولم يذكر هذه الجملة لكان مفهوم الكلام ظاهر الصحة فإن العداوة شاملة لكل منهما ولا إبليس فإن إبليس عدو آدم لكونه سبب بعد إبليس عن الرحمة والخروج عن الجنة وآدم عدو إبليس لأنه أخرج آدم بوسوسته عن الجنة واهبط في الدنيا لكنه ذكرها حتى يكون المراد التنادي بين الذرية لما سيحجى عن قوله فمن تبع هداي حيث قسمهم إلى المؤمنين والكافرين وبين مال كل من الفريقين من الجزاء كذا ذكر العلامة التفقازاني ويرد على هذا التوجيه أن تعادي الذرية ليس في حال هبوط آدم فكيف يكون حاله الآن يتكف فيقال المراد الحكم بتعاديهم في علم الله تعالى حال وجودهم ثم لا يخفى أنه إذا كان المراد تعادي ذرية آدم كفهم من كلام المصنف لا يلائم جعل ضمير اهبطوا شاملاً لا إبليس إذا الملائم أن يكون المخاطبون هم المخاطبون في اهبطوا ثم الظاهر أن الخطاب في اهبطوا لهما ولا إبليس وكذا المراد من العداوة العداوة بينهم والخطاب في قوله تعالى لكم لهم وأما الخطاب في قوله فاما يأتينكم ان لم يصلح أن يكون خطابهم كان هذا باعثاً على ان يكون في يأتينكم مضاف مقدر والتقدير اما يأتين ذريتهكم ولا باعث على (١٤٣) جعل ضمير بعضكم عبارة عنهم (قوله ووضع استقرار أو استقرار)

وحواء وقيل قام عند الباب فناداهما وقيل تمثل بصورة دابة فدخل ولم تعرفه الخزنة وقيل دخل في فم الحية حتى دخلت به وقيل أرسل بعض أتباعه فازلها والعلم عند الله سبحانه وتعالى (فأخرجهما مما كانا فيه) أي من الكرامة والنعيم (وقلنا اهبطوا) خطاب لآدم عليه الصلاة والسلام وحواء لقوله سبحانه وتعالى قال اهبطا منها جميعاً وجع الضمير لانهما أصلاً الجنس فكأنهما الانس كلهم أو هما وإبليس أخرج منها ثانياً بعدما كان يدخلها الوسوسة وأدخلها مسارقة أو من السماء (بعضكم لبعض عدو) حال استغنى فيها عن الوارد بالضمير والمعنى متعادي ينبغي بعضكم على بعض بتضليله (ولكم في الأرض مستقر) موضع استقرار أو استقرار (ومتاع) تمتع (إلى حين) يريد به وقت الموت أو القيامة (فتلقى آدم من ربه كلمات) استقبلها بالآخذ والقبول والعمل بها حين علمها وقرأ ابن كثير بنصب آدم ورفع الكلمات على أنها مستقبلته وبلغته وهي قوله تعالى ربنا ظلمنا أنفسنا الآية وقيل سبحانه اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك لا إله إلا أنت ظلمت نفسي فاغفر لي أنه لا يغفر الذنوب إلا أنت وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال يا رب ألم تخلفني به يدك قال بلى قال يا رب ألم تنفخ في الروح من روحك قال بلى قال يا رب ألم تسبق رجعتك غضبك قال بلى قال ألم تسكني جنتك قال بلى قال يا رب ان تبت وأصلحت أراجعي أنت إلى الجنة قال نعم وأصل الكلمة الكلام وهو التأثير المدرك بأحدى الحاستين السمع والبصر كالكلام والجراحة والحركة (فتاب عليه) رجع عليه بالرجعة وقبول التوبة وانما رتبته بالفاء على باقي الكلمات لتضمنه معنى التوبة وهو الاعتراف بالذنب والندم عليه والعزم على أن لا يعود إليه

القيامة وإذا جعل الخطاب في قوله تعالى اهبطوا لهما ولا إبليس يكون الحين بالنسبة إليهما الموت والنسبة إليه القيامة (قوله التأثير المدرك بأحدى الحاستين السمع والبصر كالكلام والجراحة) وفي بعض النسخ كالكلام والجراحة ويرد عليه أنه ما ليسا نفس التأثير وان كانا نفس التأثير لم يكونا مدركين بالحواس الظاهرة بل المدرك بحس البصر هو الكيفية المبصرة في المجروح بسبب الجراح والمدرك بحس السمع هو اللفظ وهما ليسا تأثيرين وانما هما الخاص لان به وفي بعض النسخ بالكلام وحينئذ يرد أن الكلام الذي هو التأثير ليس مدركاً بأحدى الحاستين ويمكن أن يقال على تقدير النسخة الأولى أن المراد هو التأثير المدرك أثره والمراد من الكلام والجراحة المعنى المصدري وهو التأثير وعلى تقدير الثانية يكون المراد من قوله التأثير المدرك بأحدى الحاستين التأثير المدرك بسبب احدهما لا بمعنى أنهما يدركانه (قوله وهو الاعتراف بالذنب الخ) الاعتراف بالذنب ليس جزءاً من التوبة مطلقاً وانما اعتبره الفقهاء في التوبة التي توجب عود الولايات وقبول الشهادات إذا كانت توبة من الذنب القولي ويحتمل أن يقال مراده من الاعتراف العلم والتصديق القلبي بصدد الذنب عنه فيكون عاملاً لكل توبة وحاصل كلام الامام الغزالي في الأحياء أن التوبة عبارة عن معنى ينتظم ويلتئم من أمور ثلاثة مرتبة علم وحال وفعل فالعلم أول والحال ثان والفعل ثالث أما العلم فهو معرفة ضرر الذنب وكونه حجاباً بين العبد وبين

استقرار أو استقرار
يعني اما أن يكون المستقر
اسم المكان أو المصدر
(قوله يريد به وقت الموت
أو القيامة) لقائل أن يقول
اما أن يراد بقوله تعالى لكم
كل واحد من آدم وذريته
أرجوعهم وعلى التقديرين
لا يصح جعل الحين على
القيامة إذ ليس لكل واحد
استقرار ولا تمتع إلى القيامة
ولا للجموع والجواب ان
المراد من قوله ولكم
لجنسكم فيصدق ان جنس
بني آدم مستقر في الأرض
وتمتع إلى الموت وكذا إلى

كل محبوب فاذا حصلت تلك المعرفة يتألم القلب بسبب فوات المحبوب فيسمى تألمه بسبب هذا الفعل المفقوت للمحسوب ندما واذا غلب هذا الألم على القلب واستولى انبعث من هذا الألم في القلب حالة تسمى ارادة وقصدا الى فعل له تعاقب بالحال والماضى والاستقبال أما تعلقه بالحال فبالترك للذنب الذي كان ملابساه وأما تعلقه بالاستقبال فبالعزم على ترك الذنب المفقوت للمحسوب الى آخر العمر وأما بالماضى فبتلافي مافات بالجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك في الحال والاستقبال وتلافي الماضى ثلاثة معان مرتبة في الحصول يطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيرا ما يطلق التوبة على معنى الندم وحده فان قلت كلامه يدل على ان حصول القصد الى الفعل له تعاقب بالماضى والحال والمستقبل ولا بد أن يكون الفعل غير القصد فما هو قلنا الظاهر ان مقصوده من قوله وقصدا الى فعل الخ انه لا بد من قصد الى فعل هو مجموع الامور الثلاثة وهو الترك في الحال والعزم على الترك في الاستقبال وتلافي الماضى وهو كما ترى ليس جيدا اذ لو كان المراد ذلك لكان الانسب ذكر قوله تعالى ولستم في الأرض الاية بعد ذكر الهبوط ثانيا (قوله باحد هذين الامرين) الاول البلية والتعادي وعدم الخلود الثاني التكليف وكل منهما باعث على عدم مخالفة حكم الله أما الثاني فظاهر وأما الاول فلانه لما كان الهبوط الى دار بلية وجب عدم المخالفة لثلاثي (١٤٤) الله مخالف حكمه بالبلاء بل نقول أحدا الامرين الاهباط على الوجه الأول والآخر

الاهباط على الوجه الثاني والاولى أن يقال مجرد الاهباط من الجنة (قوله ولذلك لا يستدعى الخ) أى لان لفظ جميعا تأكيديا في المعنى لا يستدعى اهباطهم جميعا اجتماعهم على الهبوط في زمان واحد واذا كان جميعا حالا حقيقة يستدعى ذلك اجتماعهم في زمان واحد لأن الحال بيان كيفية الفاعل أو المفعول وقت صدور الفعل فعنى الكلام اهبطوا حال كونكم مجتمعين فلولم

واكتفى بذكر آدم لان حواء كانت تبعاله في الحكم ولذلك طوى ذكر النساء في أكثر القرآن والسنن (انه هو التواب) الرجاء على عباده بالمغفرة أو الذي يكثر اعانته على التوبة وأصل التوبة الرجوع فاذا وصف بها العبد كان رجوعا عن المعصية واذا وصف بها البارى تعالى أريد بها الرجوع عن العقوبة الى المغفرة (الرحيم) المبالغ في الرحمة وفي الجمع بين الوصفين وعدلتا تاب بالاحسان مع العفو (فلنا اهبطوا منها جميعا) كرر للتأكيديا ولاختلاف المقصود فان الاول دل على ان هبوطهم الى دار بلية يتعادون فيها ولا يخلدون والثاني أشعر بانهم اهبطوا للتكليف فن اهتدى الهدى نجا ومن ضله هلك والتنبيه على ان مخالفة الاهباط المقترن باحد هذين الامرين وحدها كافية للحازم ان تعوقه عن مخالفة حكم الله سبحانه وتعالى فكيف بالمقترن بهما ولكنه نسي ولم نجده عزموا وان كل واحد منهما كفى به نكالا لمن أراد ان يذكر وقيل الاول من الجنة الى السماء الدنيا والثاني منها الى الارض وهو كما ترى وجميعا حال في اللفظ تأكيدي في المعنى كأنه قيل اهبطوا أنتم أجمعون ولذلك لا يستدعى اجتماعهم على الهبوط في زمان واحد كقولك جاؤا جميعا (فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) الشرط الثاني مع جوابه جواب الشرط الاول وما مزيدة أ كدت به ان ولذلك حسن تأكيدي الفعل بالنون وان لم يكن فيه معنى الطلب والمعنى ان يأتينكم منى هدى بانزال أو ارسال فمن تبعه منكم نجا وفاز وانما جىء بحرف الشك واتيان الهدى كائن لا محالة لانه محتمل في نفسه غير واجب عقلا وكر لفظ الهدى ولم يضر لانه أراد بالثاني أعم من الاول وهو ما أتى به

يمكن اجتماعهم في زمان لما صح جعله حالا ولك أن تقول اذا لم يوجد معنى الحالية كيف يصح ان يجعل الرسل حالا لفظا والحال ان المعنى هو المقتضى للاعراب فاذا لم يكن فيه معنى الحالية كيف يعرب بانصب على الحال فان قلت انه يفهم من قوله ان أجمعون في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون لا يفيد الاجتماع في زمان واحد لكن قال صاحب الكشف في تفسيره سورة ص ان كلالا حاطة وأجمعون للاجتماع قلنا قال العلامة التفتازاني ان ذلك بحسب أصل الوضع ودلالة الاشتقاق للاجتماع على كماله وهو الاجتماع في زمان واحد لا مجرد الاجتماع في الحكم فيحمل عليه اذا علم تأكيدي الشمول والاحاطة من لفظ آخر كما في هذا الموضع بخلاف مثل جاءني القوم أجمعون (قوله وهو كما ترى) أى ليس جيدا اذ لو كان المراد ذلك لكان أنسب ذكر قوله تعالى ولستم في الأرض الاية بعد ذكر الهبوط ثانيا (قوله ولذلك حسن تأكيدي الفعل بالنون) أى لاجل التأكيد المذكور وحسن الخ لما يقرر في النحر من أنه أكد الفعل في الصورة المذكورة لئلا يلزم مزية الغير المقصود الذي هو الحرف على المقصود بالذات الذي هو الفعل (قوله لانه محتمل الخ) أى ان موضوعه في الأصل للاستعمال في المحتمل والهدى وان لم يكن كذلك لانه مجزوم الوقوع لكن مشكوك الوقوع من حيث العقل أى العقل لم يستقل في العلم بوقوعه بل لا بد من ان يستمع من النبي عليه السلام فاستعمل ان في الآية مجازا

(قوله مراعي ما يشهد به العقل) يعني ان ما نقل عن الشارع يعرض على العقل فان شهد به العقل قبل وكذا ان توقف فيه ولم يكن له سبيل الى اثباته ولا الى نفيه. واما اذا شهد العقل الصريح بخلافه فيجب ان يؤول ما نقل عنه كما يؤول ما دل على التجسيم والتمكين أو يقال المراد من شهادة العقل بشهادته بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم لتحقق صدقه في جميع ما قال فان ذلك معلوم بالعقل لا بالنقل وهذا الامر المعلوم بشهادة العقل أصل الاصول ويمكن ان يقال التكرير للتصريح بالاضافة التشريعية والاهتمام بشأن الهداية المنسوبة الى الله تعالى (قوله على أكد وجه وأبلغه) فالاول وهو عدم العقاب على أكد وجه يستفاد من عدم الخوف لانه نفي عنهم خوف العقاب فضلا عن ثبوته والثاني وهو الثواب يستفاد من عدم الحزن على فوات المحبوب لانه نفي عنهم الحزن على الفراق فيكون دليلا على عدم الفوات (قوله ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل) لا يخفى انه أراد بتميزها بالفصل ان يكون تميزا بفصل النبي عليه السلام فانه عليه (١٤٥) السلام بين الآيات وفصل كلامها عن غيرها فان العلماء

صرحوا بان الآيات توقيفية (قوله لانها تبين أيا من أي) فيه خفاء ويحتمل ان يكون المراد انه تبين بعضها من بعض فان أيا يدل على البعض وكل آية تميز ما هي آية له عن غيره والآيات القرآنية فصلات بعضها من القرآن من بعض (قوله والمراد بآياتنا الآيات المنزلة أو ما يعمرها والمعقولة) تكذيب الآيات المنزلة بان يقال ان مقتضاها من الاخبار غير صحيح أو انها ليست من عند الله وتكذيب الآيات المعقولة ان يقال انها لا تدل على صانع متوحد جامع لصفات

الرسول واقتضاء العقل أي فمن تبع ما أتاه مراعي ما يشهد به العقل فلا خوف عليهم فضلا عن أن يحل بهم مكروه ولا هم يفوت عنهم محبوب فيحزنوا عليه فالخوف على المتوقع والحزن على الواقع نفي عنهم العقاب وأثبت لهم الثواب على أكد وجه وأبلغه وقرئ هدى على لغة هذيل ولا خوف بالفتح (والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) عطف على فمن تبع الى آخره قسم له كأنه قال ومن لم يتبع بل كفر واثبت له كذبوا بآياته وكفروا بالآيات جنانا وكذبوا بها لسانا فيكون الفعلان متوجهين الى الجار والمجرور والآية في الأصل العلامة الظاهرة ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل واشتقاقها من أي لانها تبين أيا من أي أو من أي اليه وأصلها آية أو أوية كتمرة فابدلت عينها ألفا على غير قياس أو آية أو أوية كرمكة فاعلمت أو آية كقائلة خذفت الهمزة تخفيفا والمراد بآياتنا الآيات المنزلة أو ما يعمرها والمعقولة وقد تمسكت الحشوية بهذه القصة على عدم عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام من وجوه الاول ان آدم صلوات الله عليه كان نبيا وارثا كسب المنهي عنه والمرتكب له عاص والثاني انه جعل بارتكابه من الظالمين والظالم ملعون لقوله تعالى ألا لعنة الله على الظالمين والثالث انه تعالى أسند اليه العصيان والغى فقال وعصى آدم ربه فغوى والرابع انه تعالى لقنه التوبة وهي الرجوع عن الذنب والندم عليه والخامس اعترافه بأنه خاسر لولا مغفرة الله تعالى اياه بقوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والخاسر من يكون ذا كبيرة والسادس انه لو لم يذنب لم يجز عليه ما جرى والجواب من وجوه الاول انه لم يكن نبيا حينئذ والمدعى مطالب بالبيان والثاني ان النهي للتنزيه وانما سمي ظالما وخاسرا لأنه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الاولى له وأما اسناد الغي والعصيان اليه فسياق الجواب عنه في موضعه ان شاء الله تعالى وانما أمر بالتوبة تلافيا لمافات عنه وجرى عليه ما جرى معاتبته له على ترك الاولى ووفاء بما قاله لللائكة قبل خلقه والثالث انه فعله

(١٩ - (بيضاوي) - اول)

الكمال لا شريك له وكان الآيات المنزلة ناطقة بانها من عند الله

وكذا الآيات المعقولة تنطق باننا موجودا موصوفا بما ذكر فانكار كونها آية الله أو كون موجودا موصوفا بما ذكر انكار لما نطق به الآيات فلذا تعلق بها التكذيب (قوله الاول انه لم يكن نبيا حينئذ الخ) فيه انه خاطبه تعالى بقوله وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة الآية وهذا الخطاب كان قبل صدور هذه القصة وقد صرح بعضهم بان من خاطبه تعالى بمثل هذا النداء لا يكون الانبيا ولذا استدلل على نبوة ذي القرنين بقوله تعالى قلنا ياذا القرنين كذا قاله النيسابوري الا ان يمنع ان نحو هذا الخطاب لا يكون الامع النبي حال الخطاب (قوله تلافيا لمافات عنه وجرى عليه ما جرى) ان كان قوله جرى معطوفا على قوله فات لزم ان يكون ما جرى زائدا وان كان جملة معطوفة على قوله وانما أمر بالتوبة لم يكن لقوله وفاء بما قاله لللائكة وجه ظاهر لان ما جرى عليه معاتبته هو الاخراج عن الجنة وليس ذلك وفاء بما قاله الله تعالى لللائكة والجواب ان اخراجه من الجنة وهبوطه الى الارض سبب للخلافة في الارض فيكون الاخراج بسبب اظهار ما قاله لللائكة وتقديره

(قوله ولعله وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء الخ) فان قيل عدم الحط عن الانبياء يدل على مؤاخذتهم به وهو يدل على انه معصية قلنا عدم الحط ههنا عبارة عن الابتلاء في الدنيا وهو لا يوجب كون ما ذكر معصية بل المعصية هي ما تكون منشأ للعقوبة الآخروية (قوله أو أدى الخ) عطف على عوتب أي انه فعله ناسيا لكنه أدى فعله الخ (قوله على طريق السببية المقدرة دون المؤاخذة الخ) يعني ان الله تعالى قدر ان يكون أكل الشجرة سببا لما وقع على آدم لأن الله تعالى قهره عليه وآخذه كمن تناول السم وهلك فان هلاكه قدر بسبب السم وأقول قد يقال لاحقيقة له فان كل معصية كذلك فانها سبب للعقوبة بطريق السببية المقدرة فلا تكون مؤاخذة واما تشبيهه بتناول السم على الجاهل بشأنه فليس كما ينبغي لان الجاهل بشأن السم لا يعلم انه ممنوع عنه بخلاف ما وقع من آدم فانه عالم به وان قيل بوقوعه عنه ناسيا رجع الى ما ذكر قبل هذا والجواب عن الاول انه لا يلزم مما ذكر ان تكون كل معصية كذلك أي لا تكون العقوبة عليها مؤاخذة لم لا يجوز ان تكون (١٤٦) المعصية مفضية الى العقوبة الآخروية بطريق السببية المقدرة وبطريق

المؤاخذة أيضا توضيحه ان كل غير ملائم ترتب على شئ آخر فترتبه عليه بطريق السببية المقدرة لكن يمكن ان يكون الترتب المذكور بطريق المؤاخذة أيضا ويمكن ان لا يكون لها بل لمجرد السببية المذكورة والجواب عن الثاني مامر من ان قوله أدى الخ معطوف على قوله عوتب فيكون من جملة صورة النسيان ومغايرته لما ذكر سابقا هي أن وقوع ما جرى ليس على طريق المعانبة وما سبق هو ان وقوعه لاجلها (قوله لا يقال انه باطل الخ) أي لا يقال ان القول بان صدور الاكل من الشجرة عن

ناسيا لقوله سبحانه وتعالى فنبى ولم نجد له عزما ولكنه عوتب بترك التحفظ عن أسباب النسيان ولعله وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء لعظم قدرهم كما قال عليه الصلاة والسلام أشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل أو أدى فعله الى ما جرى عليه على طريق السببية المقدرة دون المؤاخذة على تناوله كتناول السم على الجاهل بشأنه لا يقال انه باطل لقوله تعالى ما نها كمار بكما وقاسمهما الآيتين لانه ليس فيهما ما يدل على ان تناوله حين ما قال له ابليس فاعل مقالة أو رث فيه ميلا طبيعيا ثم انه كف نفسه عنه مراعاة لحكم الله تعالى الى أن نسي ذلك وزال المانع فحمله الطبع عليه والرابع انه عليه السلام أقدم عليه بسبب اجتهاد اخطأ فيه فانه ظن أن النهي للتنزيه أو الإشارة الى عين تلك الشجرة فتناول من غيرها من نوعها وكان المراد بها الإشارة الى النوع كما روى انه عليه الصلاة والسلام أخذ حرا وذهب ابنيه وقال هذا حرام على ذكور أمتي حل لانها وانما جرى عليه ما جرى تفضيحا لشأن الخطيئة ليجتنبها أولاده وفيها دلالة على ان الجنة مخلوقة وانها في جهة عالية وان التوبة مقبولة وان متبع الهدى مأمون العاقبة وان عذاب النار دائم وأن الكافر فيه مخلد وان غيره لا يخلد فيه بمفهوم قوله تعالى هم فيها خالدون واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة والمعاد وعقوبها تعداد النعم العامة تقريرها وتأكيداتها من حيث انها حوادث محكمة تدل على محذو حكيم له الخالق والامر وحده لا شريك له ومن حيث ان الاخبار بها على ما هو مثبت في الكتب السابقة ممن لم يتعلمها ولم يمارس شيئا منها اخبار بالغيب معجز يدل على نبوة المخبر عنها ومن حيث اشتغالها على خلق الانسان وأصوله وما هو أعظم من ذلك تدل على انه قادر على الاعادة كما كان قادرا على الابداء خاطب أهل العلم والكتاب منهم وأمرهم أن يذكروا نعم الله تعالى عليهم ويوفوا بعهده في اتباع الحق واقتفاء الحجج ليكونوا أول من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وما أنزل عليه فقال (يا بني اسرائيل) أي أولاد يعقوب والابن من البناء لانه مبني أبيه ولذلك ينسب المصنوع الى صانعه فيقال

آدم بالنسيان باطل وانما دل ما ذكر على بطلانه لان المذكور دل على ان الاكل بسبب أبو وسوسة الشيطان ولا يكون بالنسيان ومحصل الجواب المذكور انه لا منافاة بين ان يكون الاكل المذكور بالوسوسة والنسيان معا بان وسوس أولا بما ذكر ثم نسي آدم النهي فحمله الميل الذي حصل بسبب مقاله الشيطان أولا على الاكل (قوله وان عذاب النار دائم) فيه ان ظاهره انه معطوف على ما تقدم من قوله ان الجنة مخلوقة وما يتصل به ولك ان تقول ضمير فيها في قوله وفيها ان كان راجعا الى قصة آدم وهو الظاهر فلان سلم ان فيها دلالة على دوام عذاب النار وان كان راجعا الى الآية وهو قوله والذين كفروا الآية فلا ارتباط لها بمقاله من ان الجنة مخلوقة وانها في جهة عالية وان التوبة مقبولة ويمكن ان يقال ان هذه الآية داخلية في قصة آدم ثم انه صرح في شرح المواقف بان الاولى ان يحمل الخلود حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام أو لا احتراز عن لزوم المجاز أو الاشتراك وعلى هذا فلا دلالة في الآية على ان عذاب النار دائم (قوله بمفهوم قوله تعالى هم فيها خالدون) لك ان تقول هذا الحصر ممنوع وانما يكون كذلك لو كان هم ضمير الفصل وليس كذلك اذ من شرط ضمير الفصل ان يكون الخبر محلى باللام بل هو

جملة مستقلة والجواب ان هذا على قول من حكم بان مثل هذا التركيب مفيد لا يحصر (قوله أى بالتفكر فيها والقيام بشكرها) أى اذكر واذكر ملتبساً بالتفكر أو اذكر وملتبساً بالتفكر ويحتمل انه أراد تفسير الذكر بالتفكر (قوله وتقييد النعمة بهم) الى قوله جملة الغيرة والحسد على الكفران) فيه انه قد يكون موجبا للطاعة حتى يفوز بمثل النعمة الحاصلة للغير فانه اذا أعطى سلطان لواحد شياً وعلم غيره بذلك خدم السلطان وأطاعه ليفوز بعطاء السلطان والجواب ان يقال النعمة على واحد تكون سبباً لسخط الغير باطناً وكونه على خلاف ذلك قليل ثم ان الغالب ان الشكر لا يكون بالنعمة الواصلة الى الغير وانما يكون بالنعمة الحاصلة للشاكر فلذا وقع التقييد المذكور (قوله فاول مراتب الوفاء هو الاتيان بكلمتي الشهادة) فيه نظر فان كلمتي الشهادة ليستا أول مراتب الوفاء بالايان كيف والوفاء لا يحصل بذلك أصلاً اذ لا يحصل بمجرد كلمتي الشهادة بل الاتيان بهما من مقدمات الايمان وكذا قوله من الله تعالى حقن الدماء اذ حقن الدماء ليس من جملة الثواب فان الثواب هو (١٤٧) العوض الاخرى وقد فسر العهد بالانابة الا

ان يعم الثواب ويمكن ان يقال الايمان يعم الايمان ظاهراً وباطناً والتلفظ بكلمتي الشهادة الايمان الظاهري (قوله وآخرها منا الاستغراق) هذا اذا كان الاستغراق المذكور بالاختيار (قوله بحيث يغفل عن نفسه) أى بحيث يغفل المستغرق عن نفسه (قوله وما روى عن ابن عباس رضي الله عنه) الى قوله فبالنظر الى الوسائط اما القول الاول فلان اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ليس أول مراتب الوفاء بل الاول الاتيان بكلمتي الشهادة على ما ذكره ورفع الآصار أى التكليف الشاق ليس أول مراتب الثواب وانما

أبو الحرب و بنت الفكر واسرائيل لقب يعقوب عليه السلام ومعناه بالعبرية صفوة الله وقيل عبد الله وقرئ اسرائيل بحذف الياء واسرائيل بحذفهما واسرائيل بقلب الهمزة ياء (اذ كروا نعمتي التي أنعمت عليكم) أى بالتفكر فيها والقيام بشكرها وتقييد النعمة بهم لان الانسان غيور حوسد بالطبع فاذا نظر الى ما أنعم الله على غيره جملة الغيرة والحسد على الكفران والسخط وان نظر الى ما أنعم الله به عليه جملة حب النعمة على الرضى والشكر وقيل أراد بهما أنعم الله به على آبائهم من الانجاء من فرعون والغرق ومن العفو عن اتخاذ العجل وعليهم من ادراك زمن محمد صلى الله عليه وسلم وقرئ اذ كروا والأصل اذ نكروا ونعمتي باسكان الياء وقفوا وسقاطها درجا وهو مذهب من لا يحرك الياء المكسورة ما قبلها (وأوفوا بعهدي) بالايان والطاعة (أوف بعهدكم) بحسن الاتابة والعهد يضاف الى المعاهد والمعاهد ولعل الأول مضاف الى الفاعل والثاني الى المفعول فانه تعالى عهد اليهم بالايان والعمل الصالح بنصب الدلائل وانزال الكتب ووعدهم بالثواب على حسناتهم وللوفاء بهما عرض عريض فأول مراتب الوفاء منها هو الاتيان بكلمتي الشهادة ومن الله تعالى حقن الدم والمال وآخرها منا الاستغراق في بحر التوحيد بحيث يغفل عن نفسه فضلاً عن غيره ومن الله تعالى الفوز باللقاء الدائم وما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وأوفوا بعهدي في اتباع محمد صلى الله عليه وسلم أوف بعهدكم في رفع الآصار والأغلال وعن غيره أوفوا بأداء الفرائض وترك الكبائر أوف بالمغفرة والثواب أوفوا بالاستقامة على الطريق المستقيم أوف بالكرامة والنعيم المقيم فبالنظر الى الوسائط وقيل كلاهما مضاف الى المفعول والمعنى أوفوا بمعااهدكم من الايمان والزم الطاعة أوف بمعاهدكم من حسن الاتابة وتفصيل العهدين في سورة المائدة في قوله تعالى ولقد أخذ الله ميثاق بني اسرائيل الى قوله ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار وقرئ أوف بالتشديد للبالغة (واياي فارهبون) فيما تأتون وتذرون وخصوصاً في نقض العهد وهو آكد

الاول ما ذكر وهو حقن الدم والمال على ما ذكره واما القول الثاني فلان أداء الفرائض وترك الكبائر ليس بأول مراتب الايمان والعمل الصالح وانما الاول هو الاتيان بكلمتي الشهادتين واما القول الثالث فكونه من وسائط المراتب فيه نظر لان الاستقامة على الطريق المستقيم في كل شئ اعلمها نهاية المراتب والجواب انها أى الاستقامة عبارة عن العمل بما اقتضاه الشرع في كل أمر صدر عن العبد وآخر المراتب الاستغراق في بحر التوحيد لكن النعيم المقيم يمكن جملة على الفوز باللقاء الدائم فيكون آخر مراتب الوفاء كما ذكره المصنف ويمكن جملة على غيره فيكون من الوسائط فالجزم بانه من الوسائط فيه ما فيه (قوله وتفصيل المهدين في قوله تعالى ولقد أخذ الله ميثاق بني اسرائيل الخ) هذه الآية تشعر بان بني اسرائيل هو فاعل العهد الاول والله تعالى أخذ عهدهم ويكون فاعل العهد الآخر وهو تكفير السيئات والادخال في الجنات هو الله تعالى واعلم ان ما ضعفه بقل هو الوجه اذ الظاهر ان الموفى هو الفاعل للعهد اذ لا معنى لايفاء الشخص بعهد غيره فيكون قوله عهدي في قوله تعالى أوفوا بعهدي مضافاً الى المفعول كما أن عهدكم مضاف الى المفعول أيضاً كما قاله صاحب الكشاف واستحسنه العلامة التفتازاني وزيف غيره فورد

الاشكال على المصنف وهو انه قال ان الاضافة في عهدى اضافة الى الفاعل والاضافة في عهدكم الى المفعول وهو خلاف الظاهر
 ونصحيحه يحتاج الى التكاف وصرف العبارة عن الظاهر (قوله لما فيه مع التقديم من تكرير المفعول) فيه انه يجوز ان
 يكون الاصل ارهبوني فارهبوني فحذف الفعل الاول فلما انفصل المفعول صار فاي اي وحينئذ لا يكون هناك تقديم المفعول ويمكن
 الجواب بان في الاحتمال المذكور تكلفا والاولى ان يكون اي اي ارهبوا فارهبون لكن قال العلامة التفتازاني لو لم يقدر الفعل
 مؤخرا لزم في الكلام تغيير آخر وهو جعل الضمير المتصل منفصلا وهذا مع انه معارض بان الاصل تقديم العامل لا يطرده في منزل زيدا
 فارهبوه والله فاعبدوه ونحو ذلك من الاسماء الظاهرة (قوله كانه قيل ان كنتم راهبين شيأ فارهبون) ففيه اشعار بان المستحق
 للرهبه هو الله تعالى لا غير وهذا ما ذهب اليه صاحب الكشاف وقال صاحب المفتاح ان الفاء للعطف ومعناه اي اي ارهبوا رهبة
 فارهبوا بعدها رهبة أخرى وما اختاره صاحب الكشاف أولى من حيث المعنى لانه دال على دوام الرهبه من الله تعالى لان الانسان
 يرهب في الغالب عن شئ وقد علق الرهبه من الله تعالى بمطلق الرهبه فيفيد الرهبه من الله تعالى في كل زمان بخلاف ما قاله صاحب
 المفتاح لانه بدل على تكرار الرهبه (١٤٨) ولا يلزم منه دوامها لكن جعل الفاء للجزاء مستلزم لرحلقة الفاء عن

موضعه لانه في تقدير اي اي
 فارهبوا ارهبون فحذف
 الفعل الاول وأدخل الفاء
 على الفعل الثاني لانه لما
 جعلت تلك الفاء جزائية
 يجب ان تكون داخلية في
 الاصل على ارهبوا المحذوف
 لانه هو والجزاء والثاني
 مفسر له (قوله وفيما يخالفها
 الخ) عطف على في القصص
 وما يتاوه ومطابقته لها
 فيما يخالفها من الاحكام من
 الخيرية التي ذكرت وهي
 ان كل واحدة منها حق
 بالاضافة الى زمانها (قوله
 تنبيه الخ) خبر لقوله وتقييد
 المنزل الخ أي وتقييد المنزل

في افادة التخصيص من اياك نعيد لما فيه مع التقديم من تكرير المفعول والفاء الجزائية الدالة
 على تضمن الكلام معنى الشرط كانه قيل ان كنتم راهبين شيأ فارهبون والرهبه خوف مع تحرز
 والآية متضمنة للوعده والوعيد دالة على وجوب الشكر والوفاء بالعهد وان المؤمن ينبغي ان لا يخاف
 أحدا الا الله تعالى (وآمنوا بما أنزلت مصداق لما معكم) افراد للايمان بالامر به والحث عليه
 لانه المقصود والعمدة للوفاء بالعهد وتقييد المنزل بانه مصدق لما معهم من الكتب الالهية من
 حيث انه نازل حسب ما نعت فيها أو مطابق لها في القصص والمواعيد والدعاء الى التوحيد والامر
 بالعبادة والعدل بين الناس والنهي عن المعاصي والفواحش وفيما يخالفها من جزئيات الاحكام
 بسبب تفاوت الاعصار في المصالح من حيث ان كل واحدة منها حق بالاضافة الى زمانها مراعى فيها
 صلاح من خوطب بها حتى لو نزل المتقدم في أيام المتأخر انزل على وفقه ولذلك قال عليه الصلاة
 والسلام لو كان موسى حيا لما وسعه الاتباعي تنبيه على ان اتباعها لا ينافي الايمان به بل بوجبه
 ولذلك عرض بقوله (ولا تكونوا أول كافر به) بان الواجب ان يكونوا أول من آمن به ولانهم
 كانوا أهل النظر في معجزاته والعلم بشأنه والمستفتحين به والمبشرين بزمانه وأول كافر به وقع
 خبرا عن ضمير الجمع بتقدير أول فريق أو فوج أو بتأويل لا يمكن كل واحد منكم أول كافر به
 كقولك كسانا حلة فان قيل كيف نهوا عن التقدم في الكفر وقد سبقهم مشركو العرب قلت
 المراد به التعريض بالدلالة على ما نطق به الظاهر كقولك أما أنا فلست بجاهل أو ولا تكونوا
 أول كافر به من أهل الكتاب أو من كفر بما معه فان من كفر بالقرآن فقد كفر بما يصدقه أو مثل

الخ تنبيه (قوله بل بوجبه) لانها دالة على حقيقته ووجوب الايمان به (قوله ولذلك عرض) أي
 لاجل انها توجب الايمان عرض بوجوب الايمان به بقوله تعالى ولا تكونوا أول كافر به أي أرشد الى وجوب الايمان به بطريق
 التعريض لان فيه مبالغة كما سيجيء (قوله ولانهم كانوا أهل النظر الخ) عطف على قوله لذلك والمعنى عرض لذلك ولكونهم الخ
 (قوله لا يمكن كل واحد منكم أول كافر به) يرد عليه انه رفع للايجاب الكلي لكن المطلوب هنا السلب الكلي وأجاب عنه العلامة
 التفتازاني بانه لتعميم النفي وادخال كل بعد اعتبار النفي أقول يعني ان أصله لا يمكن واحد منكم حتى يعم النفي ثم أدخل عليه
 كل وفيه نظر لانه اذا كان الاصل ما ذكر وهو يفيد عموم السلب الذي هو المقصود فوجه ادخال كلمة كل وعلى تقدير ان يكون
 الاصل ما ذكر فاذا دخل افظ كل يجب أن يتغير المعنى لانه حينئذ كلمة النفي داخلية على الكل والاولى أن يقال ان المراد منه عموم السلب
 بالقرينة كقوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور فان قيل لوجه لكون كل واحد منهم أول كافر به ولا لكون كل منهم أول مؤمن
 به لان أولية واحد منهم تنافي أولية الآخر قلت ليس المراد بالاولية الحقيقية بل الاضافية والمعنى لا يمكن كل واحد أول من آمن به وتكون
 الاولية بالاضافة الى المشركين أي لا يمكن كل منكم أقدم في الايمان به من المشركين (قوله قلت المراد التعريض) فيه نظر فان

التعريض من أقسام الكناية كما قال السكاكي الكناية تتفاوت الى تعريض وثلوج ورز وغيره والكناية يمكن أن يراد بها المعنى
الاصلي الموضوع له لكن المعنى الاصلي لا يناسب ههنا كما فهم من كلامه وكلام صاحب الكشف والجواب أن مراده ان التعريض
قد يكون من أقسام الكناية ولا يلزم أن تكون الكناية اذ قد يكون مجازا كما صرح به السكاكي أيضا حيث قال والتعريض قد يكون
مجازا والمقصود ان الواجب أن يكونوا أول مؤمن به كما ذكر (قوله مشتملة على ما هو كالمبادئ) فان ذكر النعمة يصلح أن يترتب
عليه عدم الايمان بما أنزل والوفاء بالعهد صالح لان يترتب عليه عدم الكفر والاشراك المذكور وانما قال كالمبادئ لان ذكر النعمة
لا يوجب الايمان بما أنزل الله (قوله أمرهم بالتقوى التي هي منتهاه) يعني منتهى السلوك فيه بحث اذ ليست التقوى مطلقا منتهى السلوك
بل منتهاه منتهى المراتب الثلاث للتقوى كما مر في تفصيل هدى للمتقين الا أن يكون المراد أمرهم بالتقوى التي هي منتهى مراتب
التقوى فيكون منتهى الشيء بعض مراتبه والقرينة على ذلك أنه قال أولا فصلت بالرهبة التي هي مقدمة التقوى فيكون المنتهى
منتهى التقوى وحق العبارة أن يقال أمرهم بالتقوى التي هي المنتهى والمقصود (١٤٩) من المقدمة (قوله والمعنى لا يخلطوا الحق

بالباطل) هذا على تقدير أن

تكون الباء بالصلة كما يقال

خلطت الشيء بالشيء وقوله

أولا تجعلوا الحق ملتبسا

بسبب خلط الباطل الخ

ناظر الى جعل الباء للسببية

(قوله على ان الواو للجمع)

هذا أدخل في التفريع

فان النهى عن الجمع بين

أمرين كل منهما قبيح

أشد من النهى عن كل

منهما لان الاول دال

صريحا على أن المخاطب

جمع بين القبيحين بخلاف

الثاني فان كلاما من النهيين

لا يدل على ذلك وانما علم

ذلك من مجموع النهيين

ضمنا (قوله وفيه اشعار

من كفر من مشرك مكة وأول أفعال لافعل له وقيل أصله أوأل من وأل فابدلت همزته واوا تخفيفا
غير قياسي أو أول من آل فقلت همزته واوا وأدغمت (ولاشترتوا بآياتي ثمنا قليلا) ولا
تستبدلوا بالايمان بها والاتباع لها حظوظ الدنيا فانها وان جلت قليلة مستردة بالاضافة الى ما يفوت
عنكم من حظوظ الآخرة بترك الايمان قيل كان لهم رياسة في قومهم ورسوم وهدايا منهم مخافوا
عليها لو اتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاختروها عليه وقيل كانوا يأخذون الرشى
فيحرفون الحق ويكتمونه (واياي فاتقون) بالايمان واتباع الحق والاعراض عن الدنيا ولما
كانت الآية السابقة مشتملة على ما هو كالمبادئ لما في الآية الثانية فصارت بالرهبة التي هي مقدمة
التقوى ولان الخطاب بها للماعم العالم والمقلد أمرهم بالرهبة التي هي مبدأ السلوك والخطاب
بالثانية لما خص أهل العلم أمرهم بالتقوى التي هي منتهاه (ولا تلبسوا الحق بالباطل) عطف
على ما قبله واللبس الخلط وقد يلزمه جعل الشيء مشتبه بغيره والمعنى لا تخلطوا الحق بالمنزل عليكم
بالباطل الذي تخترعونه وتكتمونه حتى لا يميز بينهما أو ولا تجعلوا الحق ملتبسا بسبب خلط الباطل
الذي تكتمونه في خلاله أو تذكروا في تاوله (وتكتموا الحق) جزم داخل تحت حكم النهى
كانهم أمروا بالايمان وترك الضلال ونهوا عن الاضلال بالتلبس على من سمع الحق والاختفاء على من
لم يسمعه أو نصب باضمار أن على ان الواو للجمع بمعنى مع أي لا تجمعوا البس الحق بالباطل وكتمان
ويعضده أنه في مصحف ابن مسعود وتكتمون أي وأنتم تكتمون بمعنى كاتمين وفيه اشعار بان
استقباح اللبس لما يصحبه من كتمان الحق (وأتم تعلمون) عالمين بانكم لا بسون كاتمون فانه
أقبح اذ الجاهل قد يعتذر (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) يعني صلاة المسلمين وزكاتهم فان

بان استقباح اللبس لما يصحبه من كتمان الحق) فان قيل اللبس بالباطل اشتغال به وهو مستقبح مطلقا وبواسطة كتمان الحق زاد
استقباحه لأن استقباحه منحصر في الكتمان قلنا الاشتغال بالباطل مستقبح نظر الى ذاته لكن الاستقباح الناشئ من خصوص
لبس الحق بالباطل انما هو لاجل الكتمان والاولى أن يقال ان الاشتغال بالباطل مستلزم لكتمان الحق لان الاشتغال مستلزم لكتمان
نقيضه والحق نقيض الباطل واعلم أن الاشعار المذكور انما هو على تقدير أن تكون الواو للجمع أو على قراءة يكتمون وأما اذا كان
قوله تعالى ويكتمون الحق معطوفا على تلبس فلا اشعار فيه لان هذا نهى آخر (قوله عالمين بانكم لا بسون كاتمون الخ) فان قيل
الاولى أن يقال عالمين بانكم لا بسون كاتمون وبقيحهما أي قبح اللبس والكتمان قلنا العلم بالقبح لازم للعلم بهما كما لا يخفى (قوله
قد يعتذر) أي في قائل بل نقول قالت الاشاعرة من نشأ على شاق جبل ولم تباغعه دعوة بني أصلا فانه معذور في ترك الاعمال والايمان
أيضا كذا في شرح المواقف (قوله يعني صلاة المسلمين) ان قيل صلاة المسلمين مختلف في أركانها وشرائطها فما المأمور به
الواجب قلنا الواجب المأمور به صلاة مشتملة على أركان اتفقوا على وجوبها فانهم اتفقوا على وجوب صلاة مشتملة على النية والقيام
والقراءة والركوع والسجود وغير ذلك وقس على ما ذكر الزكاة

(قوله وعبر عن الصلاة بالركوع الخ) فان التعبير عنها بسبب اشتغالها عليه فيكون فيه احتراز عن الصلاة التي لا ركوع فيها كما هو شعار اليهود (قوله أي في جماعتهم الخ) ظاهر هذه الآية يدل على وجوب الجماعة وفيه خلاف بين الشافعية والاصح ان الجماعة في الجمعة فرض عين وفي غيرها فرض كفاية بحيث يظهر الشعار والتعليل الذي ذكره المصنف يدل على كونها سنة فيكون بعض الامور المذكورة للوجوب وبعضها للاستحباب وهو خلاف الظاهر ولا حاجة اليه كما قلنا (قوله تقرير مع توبيخ وتجب) قال العلامة التفازاني التقرير عندهم يقال للحمل على الاقرار وللتحقيق والتنبيه وكلاهما يناسب ههنا وفي قوله تعالى أنت قلت تقرير بالمعنى الاول أي يقر بأنه لم يقل ذلك وفي قوله تعالى هل ثوب الكفار بالمعنى الثاني أقول فيه نظر فانه قد صرح في المطول بان التقرير بالمعنى الاول وهو الحمل على الاقرار أي حمل المخاطب على الاقرار بما يلي الهمزة كما تقول أضربت زيدا اذا أردت أن تحمله على الاقرار بالفعل وأنت ضربت في تقريره بالفاعل (١٥٠) وما جعل الهمزة فيه للتقرير بالفاعل قوله تعالى حكاية أنت فعلت هذا بالهتاء

غيرهما كلا صلاة ولا زكاة أمرهم بفروع الاسلام بعدما أمرهم باصوله وفيه دليل على ان الكفار مخاطبون بها والزكاة من زكا الزرع اذا نما فان اخراجها يستجلب بركة في المال ويشمر للنفس فضيلة الكرم أو من الزكاة بمعنى الطهارة فانها تطهر المال من الخبث والنفس من البخل (واركعوا مع الراكعين) أي في جماعتهم فان صلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة لما فيها من تظاهر النفوس وعبر عن الصلاة بالركوع احتراز عن صلاة اليهود وقيل بالركوع الخضوع والانقياد لما يلزمهم الشارع قال الاضبط السعدى

لاتذل الضعيف عليك ان تر كع يوما والدهر قد رفعه

(٤١) (أما مروون الناس بالبر) تقرير مع توبيخ وتجب والبر التوسع في الخير من البر وهو الفضاء الواسع يتناول كل خير ولذلك قيل البر ثلاثة بر في عبادة الله تعالى وبر في مراعاة الاقارب وبر في معاملة الاجانب (وتنسون أنفسكم) وتركونها من البر كالمنسيات وعن ابن عباس رضى الله عنهما انهما انزلتا في أحبار المدينة كانوا يأمرسون سرا من نصحوه بانواع محرم صلى الله عليه وسلم ولا يتبعونه وقيل كانوا يأمرسون بالصدقة ولا يتصدقون (وأتم تتلون الكتاب) تسكيت كقوله وأتم تعلمون أي تتلون التوراة وفيها الوعيد على العناد وترك البر ومخالفة القول بالعمل (أفلاتعقلون) قبح صنيعكم فيصدمكم عنه أو أفلا عقل لكم بمنعكم عما تعلمون وخامة عاقبته والعقل في الاصل الحبس سمي به الادراك الانساني لانه يحبس عما يقبح ويعقله على ما يحسن ثم القوة التي بها النفس تدرك هذا الادراك والآية ناعية على من يعط غيره ولا يتعظ بنفسه سوء صنيعه وخبث نفسه وان فعله فعل الجاهل بالشرع أو الاحق الخالي عن العقل فان الجامع بينهما تأني عنه شكيمته والمراد بها حث الواعظ على تزكية النفس والاقبال عليها بالتكميل لتقوم فيقيم غيره لامنع الفاسق عن الوعظ فان الاخلال باحد الامرين المأمور بهما لا يوجب الاخلال بالآخر (٤٢) (واستعينوا بالصبر والصلاة) متصل بما قبله كما هم لما أمروا بما يشق عليهم لمافيهم من الكلفة

يا ابراهيم واذا كان كذلك كان التقرير في قوله أنت قلت الحمل على الاقرار بالقول لأن يقر بأنه لم يقل ذلك نعم لو قيل معنى التقرير حمل المخاطب على الاقرار بثبوت ما يلي الهمزة أو نفيه أو على الاقرار بان الفاعل فعله أو بأنه لم يفعله لكان صحيحا والظاهر ان هذا مراده بقوله الاقرار بما يلي الهمزة وكذا في قوله في تقريره بالفاعل ثم ان التوبيخ ظاهر وأما التجيب ففيه خفاء لان المخاطبين عارفون بحالهم وانهم يأمرسون الناس بالبر وينسون أنفسهم فكيف يحصل لهم التجيب عن ذلك الا ان يراى تجيب غيرهم من السامعين بحالهم (قوله

من البر) الاولى أن يعكس ويقال البر بالفتح من البر بالكسر حتى يكون المشتق مأخوذا من وترك

المصدر قال صاحب الكشف البر سعة الخير والمعروف ومنه البر اسعته (قوله يتناول كل خير) أي يطلق على كل خير لان المراد ههنا كل خير (قوله فان فعله فعل الجاهل بالشرع أو الاحق الخالي عن العقل) الظاهر أن يقال ان فعله فعل الاحق الخالي عن العقل فان من له أدنى عقل يعلم قبح ذلك ولذا قال الله تعالى أفلاتعقلون ووقع في الكشف فانكم مسلوبو العقل لان العقول تأباه وتدفعه ولا يتوهم من هذا القول بالقبح العقلي لان هذا القبح هو ما يوجب تنفر الطباع السليمة عنه والقبح الشرعي ما يوجب ترتب العقاب في الآخرة وعما متغايران (قوله فان الجامع بينهما تأني عنه شكيمته) يقال فلان شديدا الشكيمة اذا كان شديد النفس ومحصوله ان قوة نفسه تأني عن الفعل المذكور (قوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة) انما قدم ذكر الصبر لان الصبر مقدمة الصلاة فان من لا صبر له لا يقدر على امساك النفس عن الملهى والعبث حتى يشتغل بالصلاة (قوله متصل بما قبله الخ) يدل على أن المخاطب

بقوله استعينوا بنو اسرائيل لا المسلمون للزوم تفكيك النظم لان ما تقدم على الآية وما تأخر منها خطاب لبني اسرائيل (قوله عن
الاطيبين) هما الاكل والجماع (قوله أو يتيقنون انهم يحشرون) يعنى اذا فسر الملاقاة بالرؤية ونيل الثواب كان الظن بمعنى
التوقع الذى هو تابع لمعناه الحقيقى لأن هذا ليس أمراً قطعياً وأما اذا كان المراد من الملاقاة الحشر والجزاء يجب أن يكون المراد من
الظن العلم لأنه أمر متيقن (قوله وكأن الظن لما شابه العلم فى الرجحان أطلق عليه لتضمن معنى التوقع) أقول مراده مما ذكر أن
استعمال الظن فى العلم يدل على التوقع لأنه يناسب الظن بحسب معناه (١٥١) الاصلى اذا التوقع لا يستعمل فيما هو معلوم

وفيه ان الرجوع اذا كان
بمعنى الحشر لا يكون
لتضمن التوقع وجه فالوجه
أن يقال اذا كان الظن
بمعنى العلم فتضمن التوقع
باعتبار أن يكون الرجوع
واللقاء بمعنى نيل ما عند الله
ورؤيته واذا ضمن معنى
التوقع كان معنى الذين
يظنون انهم ملاقوا ربهم
الذين يعلمون أى الذين
يكونون من العلماء حال
كونهم متوقعين اللقاء
والاولى أن يقال التعبير
عن العلم بالظن للإيماء الى
ان هذا العلم ليس بالغاية
المرتبة القصوى اذ ليس
الخبر كالمعاينة (قوله ما
يستحق لاجله مشاقها
ويستلذ بسببه متاعها)
هذان الكلامان كالتنافيين
لان الاول يدل على كون
الاعمال شاقة على نفوسهم
والثانى يدل على كونه غير
شاقه عليهم لان ما يستلذ
ليس بشاق الا أن يقال ان
الاعمال شاقة من وجه

وترك الرياسة والاعراض عن المال عولجوا بذلك والمعنى استعينوا على حوائجكم بانتظار النجاح
والفرج توكلوا على الله أو بالصوم الذى هو صبر عن المفطرات لما فيه من كسر الشهوة وتصفية
النفس والتوسل بالصلاة والاتجاء اليها فانها جامعة لانواع العبادات النفسانية والبدنية من
الطهارة وستر العورة وصرف المال فيها والتوجه الى الكعبة والعكوف للعبادة واطهار
الخشوع بالجوارح واخلاص النية بالقلب وبمجاهدة الشيطان ومناجاة الحق وقراءة القرآن
والتكلم بالشهادتين وكف النفس عن الاطيبين حتى تجابوا الى تحصيل المآرب وجبر المصائب
روى أنه عليه الصلاة والسلام كان اذا خربه أمر فزع الى الصلاة ويجوز ان يراد بها الدعاء (وانها)
أى وان الاستعانة بهما أو الصلاة وتخصيصها برد الضمير اليها لعظم شأنها واستجماعها ضرورياً
الصبر أوجبه ما أمروا بها ونهوا عنها (الكبيرة) لثقلها شاقة كقوله تعالى كبر على المشركين
ما تدعوهم اليه (الاعلى الخاشعين) أى الخجبتين والخشوع الاخبات ومنه الخشعة للرملة المتطامنة
والخشوع اللين والانقياد ولذلك يقال الخشوع بالجوارح والخشوع بالقلب (الذين يظنون
أنهم ملاقوا ربهم وأنهم اليه راجعون) أى يتوقعون لقاء الله تعالى ونيل ما عنده أو يتيقنون
أنهم يحشرون الى الله فيجازيهم ويؤيده ان فى مصحف ابن مسعود يعلمون وكأن الظن لما شابه
العلم فى الرجحان أطلق عليه لتضمن معنى التوقع قال أوس بن حجر شعر

فاوسلته مستيقن الظن انه مخالط ما بين الشر اسيف جائف

وانما تشغل عليهم ثقلها على غيرهم فان نفوسهم مرتاضة بامثالها متوقعة فى مقابلتها ما يستحق لاجله
مشاقها ويستلذ بسببه متاعها ومن ثمة قال عليه الصلاة والسلام وجعلت قرعة عيني فى الصلاة (يا بنى
اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) كره للتأكيد وتذكير التفضيل الذى هو أجل النعم
خصوصاً وبطه بالوعيد الشديد وتخويفاً من غفل عنها وأخل بحقوقها (وأنى فضلتكم) عطف على
نعمتى (على العالمين) أى عالمى زمانهم يريد به تفضيل آبائهم الذين كانوا فى عصر موسى عليه
الصلاة والسلام وبعده قبل أن يضرر بإيمانهم الله تعالى من العلم والايمان والعمل الصالح وجعلهم
أنبياء وملاكاً مقسطين واستدل به على تفضيل البشر على الملك وهو ضعيف (واتقوا يوماً) أى
ما فيه من الحساب والعذاب (لا تجزى نفس عن نفس شيئاً) لا تقضى عنها شيئاً من الحقوق أو شيئاً
من الجزاء فيكون نصبه على المصدر وقرئ لا تجزى من أجزائه اذا أغنى وعلى هذا تعين أن يكون
مصدراً وإيراده منكرامع تشكيك النفسين للتعميم والاقنات الكلى والجملة صفة ليوماً والعائد فيها
محذوف تقديره لا تجزى فيه ومن لم يجوز حذف العائد المجرور قال اتسع فيه حذف عنه الجار وأجرى

مستلذ من وجه آخر (قوله وتذكير التفضيل الذى هو أجل النعم) لك أن تقول لاجلته تذكير التفضيل الى تكرير ذكر الانعام
والاولى أن يقال كره للتأكيد والاشعار بتفضيل التفضيل على سائر النعم لانه تخصيص بعد تعميم (قوله واستدل به على تفضيل
البشر على الملك وهو ضعيف) لأن الظاهر ان المراد تفضيلهم على معاصريهم من الناس (قوله ومن لم يجوز حذف العائد المجرور الخ)
قال العلامة التفتازانى قال بعضهم قد يحذف العائد المجرور مع الجار كما فى هذه الآية واحتلف النحويون فى هذا الحذف فقال الكسائى
لا يجوز الا أن يكون قد حذف الجار أو لآثم العائد ثانياً وقال بعضهم لا يجوز الا أن يكون المحذوف جملة الجار والمجرور معاً وقال أكثر أهل

العربية منهم سيديويه والاخفش يجوز الأصران والاقيس عندي ان الحرف قد حذف أو لا فجعل الطرف مفعولاً به كما قال الشاعر
ويوم شهدناه ثم حذف العائد انتهى فان قيل ليس في المذهب المنقولة المنع من حذف العائد المجرور وهو خلاف ما فهم من كلام
المصنف قلنا يمكن أن يقال ما فهم من كلام المصنف هو مذهب الكسائي بان يقال من منع حذف العائد المجرور لم يمنعه حينما كان
مجروراً بل اذا أريد الحذف يجب (١٥٢) ان يحذف الجار ويتوسع في المجرور ثم يحذف فيكون ما ذكر بعد الاقوال

تفصيلاً لمذهب الكسائي
ويمكن أن يجعل ما ذكر
بعد الاقوال مذهب البعض
المدكور ويقال ما ذكره
المصنف مذهب ذلك
البعض (قوله وعطف على
نعمتي) فيكون التقدير
اذ كروا الحادث اذ نجيناكم
لأن اذ كما قاله المصنف
سابقاً من الظروف أبداً
فتأمل فان قيل قد ذكر
سابقاً ان اذ وضع لزمان
نسبة ماضية وقع فيه أخرى
فأين النسبتان ههنا قلنا
احدهما التي يتضمنها
المقدر وهو الحادث اذ هو
معنى الذي حدث والثانية
الذي يتضمنها نجيناكم (قوله
سامه خسفاً اذا أولاه ظاهراً)
أي حمله وكلفه ظاهراً هكذا
نقل عن شراح أبيات
الكشاف وعلى هذا لا
حاجة الى جعل يسومونكم
بمعنى يبغونكم بل الاولى
جمله بمعنى كافوهم وجلوهم
سوء العذاب وقال صاحب
الكشاف يسومونكم من
سامه خسفاً وأصله من سام

مجرى المفعول به ثم حذف كما حذف من قوله أم مال أصابوا (ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها
عدل) أي من النفس الثانية العاصية أو من الاولى وكأنه أريد بالآية نفي أن يدفع العذاب أحد عن
أحد من كل وجه محتمل فانه إما أن يكون قهراً أو غيره والاوّل النصر والثاني إما أن يكون مجازاً
أو غيره والاوّل أن يشفع له والثاني اباداً ما كان عليه وهو أن يجزي عنه أو غيره وهو أن يعطى عنه
عدلاً والشفاعة من الشفع كأن المشفوع له كان فرداً فجعله الشفع شفعاً بضم نفسه اليه والعدل
الفدية وقيل البدل وأصله النسوية سمي به الفدية لانها سويت بالمفدى وقرأ ابن كثير وأبو عمرو
ولا تقبل باتاء (ولاهم ينصرون) يمنعون من عذاب الله والضمير لما دلت عليه النفس الثانية
المنكرة الواقعة في سياق النفي من النفوس الكثيرة وتذكر كبره بمعنى العباد والأناسي والنصر أخص
من المعونة لاختصاصه بدفع الضرر وقد تمسكت المعتزلة بهذه الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر وأجيب
بأنها مخصوصة بالكفار والآيات والاحاديث الواردة في الشفاعة ويؤيده أن الخطاب معهم والآية
نزلت ردماً لما كانت اليهود تزعم ان آباءهم تشفع لهم (واذ نجيناكم من آل فرعون) تفصيل لما
أجمله في قوله اذ كروا نعمتي التي أنعمت عليكم وعطف على نعمتي عطف جبريل وميكائيل على
الملائكة وقرئ أنجييتكم وأصل آل أهل لان تصغيره أهيل وخص بالاضافة الى أولى الخطر
كالانبياء والملوك وفرعون لقب لمن ملك العمالة ككسرى وقيصر ملكي الفرس والروم ولعتوهم
اشتق منه تفرعن الرجل اذا عتوا وتجبر وكان فرعون موسى مصعب بن ريان وقيل ابنه وليد من بقايا
عاد وفرعون يوسف عليه السلام ريان وكان بينهما أكثر من أربعين سنة (يسومونكم)
يبغونكم من سامه خسفاً اذا أولاه ظاهراً وأصل السوم الذهاب في طلب الشيء (سوء العذاب)
أقظعه فانه قبيح بالاضافة الى سائر السوء مصدر ساء يسوء ونصبه على المفعول ليسومونكم والجملة
حال من الضمير في نجيناكم أو من آل فرعون أو منهما جميعاً لان فيها ضمير كل واحد منهما (يذبحون)
أبناءكم ويستحيون نساءكم بيان ليسومونكم ولذلك لم يعطف وقرئ يذبحون بالتخفيف وانما
فعلوا بهم ذلك لان فرعون رأى في المنام أو قال له الكهنة سيولد منهم من يذهب بملكه فلم يرد اجتهادهم
من قدر الله شيئاً (وفي ذلك بلاء) محنة ان أشير بذلك الى صديقهم ونعمة ان أشير به الى الانجاء
وأصله الاختبار لكن لما كان اختبار الله تعالى عباده تارة بالحنة وتارة بالمنحة أطلق عليهم ويجوز
أن يشار بذلك الى الجملة ويراد به الامتحان الشائع بينهما (من ربكم) بتسليمهم عليكم أو بيعت
موسى عليه السلام وتوفيقه لتخليصكم أو بهما (عظيم) صفة بلاء وفي الآية تنبيه على أن ما يصيب
العبد من خير أو شر اختبار من الله تعالى فعليه أن يشكر على مساره ويصبر على مضاره ليكون من
خير المختبرين (واذ فرقنا بكم البحر) فلحقناه وفصلنا بين بعضه وبعض حتى حصلت فيه مسالك يسلككم

السلعة اذا طلبها كانه بمعنى يبغونكم سوء العذاب انتهى والظاهر من كلام الكشاف ان يسومونكم بمعنى فيه

يوالونكم ويحملونكم سوء العذاب كما قلنا نعم يفهم منه انه يمكن حمل الكلام على يبغونكم نظر الى المعنى الاصلى وقد غير المصنف
عبارة الكشاف وشوشها كما ترى (قوله يسلككم) يمكن أن يكون المضاف محذوفاً أي بسبب ارادته اذ لو كان السلوك فيه نفسه
سبباً للفصل لزم تقدم الشيء على نفسه لأن السلوك فيه بسبب الفصل اذ لو لم يفصل لم يكن السلوك فيه فيكون السبب من قبيل السبب
الفاني ولكن الظاهر ان مراده أن السلوك في بعض البحر سبب لانفصال جميعه فعلى هذا تكون الباء شبهة بباء الاستعانة وأما على

الاحتمال الثاني وهو ان يكون الفصل بسبب الانجاء فيكون للسبيبة الغائية كاللازم ولا يحتسب مل أن يكون لغيرها (قوله تدوس بنا الجحاجم والتريبا) الجحاجم جمع الجحمة وهي الجحف والتريب عظام الصدر يصف خيله بانها تعتاد المشي على القتل لا تنفر منها (قوله مع ان ماتواتر من معجزاته الخ) فان قيل ظاهره يدل على ان كلها كذلك وفيه خفاء فان شق القمر مثلا ليس كذلك بل يدركه الاذ كياء وغيرهم قلنا مراده من المتواتر ما بقي من معجزاته وتواتر عندنا (١٥٣) وهو القرآن ولا يخفى أن ادراك اعجازه

يختص بالاذ كياء وأما شق القمر وغيره فليس موجودا الآن وانما ثبت وقوعه في زمانه عليه الصلاة والسلام (قوله واخبره عليه الصلاة والسلام عنهما من معجزاته) هنا سؤال وجواب فتأمل ومحصول ما ذكره ان بني اسرائيل مع مشاهدة المعجزة الظاهرة الشاهدة الملجئة الى الايمان اتخذوا العجل وقالوا ما قالوا وامة محمد صلى الله عليه وسلم الموجودون بعده آمنوا به مع انهم لم يشاهدوا معجزته ولم يدرك معجزته الباقية المتواترة الا الاذ كياء منهم فلنا فضيلة كثيرة على بني اسرائيل والجدلته (قوله واذا وعدنا موسى اربعين ليلة) فيه اشكال وهو ان اربعين امامفعول به أو مفعول فيه لا سبيل الى الاول لان مواعدة الزمان لا وجه له ولا الى الثاني لأن المواعدة ليس في اربعين ليلة بل قبلها وأجيب عنه بان المراد ملاقة اربعين

فيه أو بسبب انجائكم أو ملتبساً بكم كقوله * تدوس بنا الجحاجم والتريبا * وقري فرقنا على بناء التكاثر لان المسالك كانت اثني عشر بعدد الاسباط (فاجيبناكم وأغرقنا آل فرعون) أراد به فرعون وقومه واقتصر على ذكرهم للعلم بانه كان أولى به وقيل شخصه كما روى أن الحسن رضى الله تعالى عنه كان يقول اللهم صل على آل محمد أى شخصه واستغنى بذلك عن ذكر اتباعه (وانتم تنظرون) ذلك أى غرقهم واطباق البحر عليهم أو انفلاق البحر عن طرق يابسة مذلة أو جشهم التي قد فيها البحر الى الساحل أو ينظر بعضهم بعضكم بعضا روى أنه تعالى أمر موسى عليه السلام أن يسرى بنى اسرائيل فخرج بهم فصبهم فرعون وجنوده وصادفهم على شاطئ البحر فأوحى الله تعالى اليه أن اضرب بعصاك البحر فصر به فظهر فيه اننا عشر طريقا يابسا فسلكوها فقالوا يا موسى نخاف أن يغرق بعضنا ولا نعلم ففتح الله فيها كوى فتراوا وتسامعوا حتى عبروا البحر ثم لما وصل اليه فرعون و رآه منفلقا افتحم فيه هو وجنوده فالتطم عليهم وأغرقهم أجمعين واعلم أن هذه الواقعة من أعظم ما أنعم الله به على بنى اسرائيل ومن الآيات الملجئة الى العلم بوجود الصانع الحكيم وتصديق موسى عليه الصلاة والسلام ثم انهم بعد ذلك اتخذوا العجل وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ونحو ذلك فهم بعزل في الفطنة والذكاء وسلامة النفس وحسن الاتباع عن أمة محمد صلى الله عليه وسلم مع ان ماتواتر من معجزاته أمور نظرية مثل القرآن والتحدى به والفضائل المجتمعة فيه الشاهدة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم دقيقة تدركها الاذ كياء واخبره عليه الصلاة والسلام عنهما من جملة معجزاته على ما مر تقريره (واذا وعدنا موسى اربعين ليلة) لما عادوا الى مصر بعد هلاك فرعون وعده الله موسى أن يعطيه التوراة وضرب له ميقاتا ذا القعدة وعشر ذى الحجة وعبر عنها باليالى لانها غر والشهور وقرأ ابن كثير ونافع وعاصم وابن عامر وحزرة والكسائي واعدنا لانه تعالى وعده الوحي ووعد موسى عليه السلام المجيء للميقات الى الطور (ثم اتخذتم العجل) الها أو معبودا (من بعده) من بعد موسى عليه السلام أو مضيه (وانتم ظالمون) باشرا ككم (ثم عفوا عنكم) حين تبتم والعفو محو الجريمة من عفاذا درس (من بعد ذلك) أى الاتخاذ (اعلمكم تشكرون) أى لى تشكروا عفوه (واذا آتينا موسى الكتاب والفرقان) يعنى التوراة الجامع بين كونه كتابا منزلا وحجة تفرق بين الحق والباطل وقيل أراد بالفرقان معجزاته الفارقة بين الحق والمبطل فى الدعوى أو بين الكفر والايمان وقيل الشرع الفارق بين الحلال والحرام أو النصر الذى فرق بينه وبين عدوه كقوله تعالى يوم الفرقان يريد به يوم بدر (اعلمكم تهتدون) لى تهتدوا بتدبر الكتاب والتفكير فى الآيات (واذا قال موسى اقوم انكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم) فاعزموا على التوبة والرجوع الى من خلقكم

(٢٠ - (بيضاوى) - اول) ليلة أى ملاقة ملائكة الوحي موسى وملاقة موسى لهم أقول هذا لا يخفى عن خفاء والظاهر أن يقال واذا وعدنا موسى بالوحي وانزال التوراة فالوعد من جانب الحق ما ذكر ومن جانب موسى الانفراد عن أمة - اربعين ليلة والاعتزال عنهم بمحض التوجه الى جانب الحق والتكلم منه بقرينة قوله تعالى وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتمناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة وقال موسى لاختيه هارون اخلفنى فى قومي الآيتين (قوله من بعد موسى أو مضيه) أراد ان الضمير اماراجع الى موسى وحينئذ يقدر مضاف وهو المضى واما راجع الى مضى موسى المفهوم من خوى الكلام

verse 48

v. 49

v. 50

v. 51

(قوله خلوص الشيء عن غيره الخ) خلوص الشيء عن غيره انفصاله عنه والتفصيص التخلص عن المضيق والبلية (قوله أوفتو بوا الخ) عطف على قوله فاعز موا على التوبة أى معنى فتوبوا ما اعزموا عليها فيكون مقدمة للتوبة الحقيقية أو توبوا على المعنى الحقيقي ويكون فافتلوا ومما لها فتكون التوبة الندم والقتل (قوله والفاء الاولى للتسبب والثانية للتعقيب) يحتمل أن يكون المراد التعقيب الذي كرى كقوله تعالى فـ رسالوا موسى أكبر من ذلك فقلوا أرنا الله جهرة قال في الكشاف الفاء الاولى للتسبب لا غير لان الظلم سبب التوبة يعنى انها لمحض السببية لا للعطف كما قاله العلامة التفتازاني أقول المانع من كون الفاء للسببية مع العطف لزوم عطف الانشاء وهو قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم على الاخبار وهو قوله انكم الخ (قوله وان من لم يعرف حق منعمه الخ) برده عليه انه لم أمر بالقتل في هذه الصورة دون (١٥٤) سائر الصور مع أن الصور التي حصل فيها عدم معرفة حق المنعم الحقيقي كثيرة

ويمكن ان يقال انهم وان استحقوا ذلك في كثير من الصور لكن اختصاص الاسترداد بهذه الصورة وهي عبادة الجمل اعظم الجريمة وقد يقال لما ادعوا حياة باطلة للجمل وجعلوه اهلًا لمعبودا بسببها عذبوا بابطال حياتهم (قوله أو حال من الفاعل أو المفعول) فعلى الاول كان المعنى حتى نرى الله مبصرين له جهارا وعلى الثاني كان المعنى حتى نرى الله ظاهرا مبصرا (قوله على طريقه الالتفات) أى من الغيبة الى الخطاب فان من خطوب بقوله تعالى هم قوم موسى وهم قد ذكروا بطريق الغيبة في قوله تعالى واذ قال موسى لقومه فان قلت قد ذكر قومه قبل هذا بطريق

برآء من التفاوت ومميزا بعضكم عن بعض بصور وهيئات مختلفة وأصل التركيب خلوص الشيء عن غيره اما على سبيل التفصيص كقولهم برئ المريض من مرضه والمديون من دينه أو الانشاء كقولهم برأ الله آدم من الطين أوفتو بوا (فاقتلوا أنفسكم) انما ماتو بتوبتكم بالبخع أو قطع الشهوات كما قيل من لم يعذب نفسه لم ينعمها ومن لم يقتلها لم يحيها وقيل أمروا أن يقتل بعضهم بعضا وقيل أمر من لم يعبد الجمل أن يقتل العبد روى ان الرجل كان يرى بعضه وقرينه فلم يقدر على المضي لأمر الله فأرسل الله ضبابه وسحابة سوداء لا تبصرون فاخذوا يقتتلون من الغداة الى العشي حتى دعا موسى وهرون فكشفت السحابة ونزلت التوبة وكانت القتلى سبعين ألفا والفاء الاولى للتسبب والثانية للتعقيب (ذلكم خير لكم عند بارئكم) من حيث انه طهرة من الشرك ووصلة الى الحياة الأبدية والبهجة السرمدية (فتاب عليكم) متعلق بمحذوف ان جعلته من كلام موسى عليه السلام لم تقديره ان فعلتم ما أمرتم به فقد تاب عليكم أو عطف على محذوف ان جعلته خطابا من الله تعالى لهم على طريقة الالتفات كانه قال ففعلتم ما أمرتم به فتاب عليكم بارئكم وذكر البارئ وترتيب الأمر عليه اشعار بانهم بلغوا غاية الجهالة والغباوة حتى تركوا عبادة خالقهم الحكيم الى عبادة البقر التي هي مثل في الغباوة وأن من لم يعرف حق منعمه حقيق بان يسترد منه ولذلك أمروا بالقتل وفك التركيب (انه هو النواب الرحيم) الذي يكثرت توفيق التوبة أو قبولها من المذنبين ويباغ في الانعام عليهم (واذ قلتم يا موسى ان تؤمن لك) أى لاجل قولك أولن نقرك (حتى نرى الله جيرة) عيانا وهي في الاصل مصدر قولك جهرت بالقراءة استعيرت للعاينة ونصبها على المصدر لانها نوع من الرؤية أو الحال من الفاعل أو المفعول وقرئ جهرة بالفتح على انها مصدر كالغلبة أو جمع جاهر كالكتابة فيكون حالا من الفاعل أو المفعول والقاتلون هم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام للبيقات وقيل عشرة آلاف من قومه والمؤمن به أن الله الذي أعطاك التوراة وكلما أو انك نبى (فاخذتكم الصاعقة) لفرط العناد والتعنت وطالب المستحيل فانهم ظنوا انه تعالى يشبه الاجسام فطلبوا رؤيته الاجسام في الجهات والاحياز المقابلة للرأى وهي محال بل الممكن ان يرى رؤية منزهة عن الكيفية وذلك للمؤمنين في الآخرة ولافراد

الخطاب مكررا في هذه الآية فكيف يكون فتاب عليكم التفتا قلت ما وقع في هذه الآية بطريق الخطاب هو من قول موسى فلا يقدح في كون ما وقع في كلام الله تعالى التفتا (قوله لانها نوع من الرؤية) فاهما على نوعين نوع منها بالعين ونوع آخر بالقلب (قوله وطلب المستحيل فانهم ظنوا انه تعالى يشبه الاجسام الخ) فيه نظر اذ لم يعلم من الآية انهم طلبوا الرؤية المستحيلة المذكورة الا ان يقال انهم لم تصل أفهامهم الى الانكشاف التام بلا كيفية ومواجهة بل قصروا له النظر على الرؤية في الجهة ويمكن ان يقال ان الرؤية بكل وجه محال عليهم في الدنيا لان تركيب أبدانهم يمنع ان يطبقوا ذلك (قوله بل الممكن ان يرى رؤية منزهة عن الكيفية وذلك للمؤمنين ولافراد من الانبياء) فقوله وذلك اشارة الى وقوع الرؤية أو اشارة الى الامكان أو كونها واقعة لافراد من الانبياء غير ثابت وكذا امكانها للافراد من الانبياء في بعض الاحوال في الدنيا اذ لقائل ان يقول من أين ثبت

الامكان لبعض الانبياء دون بعض وفي بعض الاحوال دون بعض ولم لا يجوز الامكان لجميعهم وفي جميع الاحوال قال شارح المقاصد قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ثبت اليك وأنا أول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن أو عن الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقدرى انه عليه السلام سئل هل رأيت ربك فقال نوراني أراه وقال القاضي عياض القول بانه صلى الله عليه وسلم لم يره بعينه فليس فيه قاطع أيضا ولا نص ولا أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم (قوله فانهم لم يدخلوا بيت المقدس الخ) ظاهر العبارة يدل على انه دلائل تفسير الباب بباب القبة يعني لما لم يدخلوا في حياة موسى عليه السلام بيت المقدس فلا وجه لامرهم بالدخول فيه بل الامر وقع بدخول باب القبة التي كانت لهم وحينئذ يرد الاشكال على تفسير القرية ببيت المقدس لانه لما لم يدخلوا بيت المقدس في حياته عليه السلام فما وجه أمرهم بالدخول فيها ويمكن ان (١٥٥) يقل انه علة لما قال أولا من ان المراد الامر بدخول القرية بعد

الامر بدخول القرية بعد خروجهم من التيه اذ هم لم يدخلوا في حياة موسى عليه السلام فيها مع ان موسى عليه السلام مات هو وأخوه في التيه كما نقل عن الاكثرين في سورة المائدة يعني لما لم يدخلوا القرية في حياة موسى ناسب ان يفسر الامر بالامر بالدخول بعد الخروج من التيه لان الخروج من التيه بعد موسى بزمان قليل كما دلت عليه القصة التي ذكرها في تفسير سورة المائدة والاولى ان يقال ان لم يصح انهم دخلوا بيت المقدس في حياة موسى يكون هذا الامر بالدخولين أي الدخول في القرية والدخول في الباب في

من الانبياء في بعض الاحوال في الدنيا قيل جاءت نار من السماء فاحرقتهم وقيل صيحة وقيل جنود سمعوا بحسبها خروا واصعقوا ميتين يوم اوليلة (وأتم تنظرون) ما أصابكم بنفسه أو أثره (ثم بعثناكم من بعد موتكم) بسبب الصاعقة وقيد البعث لانه قد يكون عن اغماء أو نوم كقوله تعالى ثم بعثناهم (اعلمكم تشكرون) نعمة البعث أو ما كفرتموه لما رأيتم بأس الله بالصاعقة (وظللنا عليكم الغمام) سخر الله لهم السحاب يظلمهم من الشمس حين كانوا في التيه (وأنزّلنا عليكم المن والسلوى) الترنجيبين والسما في قيل كان ينزل عليهم المن مثل الناج من الفجر الى الطلوع وتبعث الجنوب عليهم السما في وينزل بالليل عود نار يسيرون في ضوئه وكانت ثيابهم لا تتسخ ولا تبلى (كلوا من طيبات ما رزقناكم) على ارادة القول (وما ظلمونا) فيه اختصار وأصله فظلموا بان كفروا وهذه النعم وما ظلمونا (ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) بالكفران لانه لا يتخطاهم ضرره (واذ قلنا ادخلوا هذه القرية) يعني بيت المقدس وقيل أريحا أمروا به بعد التيه (فكلوا منها حيث شئتم رغدا) واسعا ونصبه على المصدر أو الحل من الواو (وادخلوا الباب) أي باب القرية أو القبة التي كانوا يصلون اليها فانهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه الصلاة والسلام (سجدا) متطامنين مخبتين أو ساجدين لله شكرا على اخراجهم من التيه (وقولوا حطة) أي مسألنا أو مراك حطة وهي فعلة من الخط كالجلسة وقرئ بالنصب على الاصل بمعنى حط عناذنو بنا حطة أو على انه مفعول قولوا أي قولوا هذه الكلمة وقيل معناه أمرنا حطة أي ان نخط في هذه القرية ونقيم بها (اغفرا لكم خطاياكم) بسجودكم ودعائكم وقرأ نافع بالياء وابن عامر بالتاء على البناء للمفعول وخطايا أصله خطائي كخطايح فعند سيبويه انه أبدلت الياء الزائدة همزة لوقوعها بعد الالف واجتمعت همزتان فأبدلت الثانية ياء ثم قلبت ألفا وكانت الهمزة بين الالفين فأبدلت ياء وعند الخليل قدمت الهمزة على الياء ثم فعل بهما ما ذكر (وسيزيد المحسنين) ثوابا جعل الامتثال توبة للشيء وسبب زيادة الثواب للمحسن

زمان يوشع وان صح انهم دخلوا في القرية في حياة موسى كان الامر في حياته عليه السلام واعلم ان عبارة الكشف ههنا هكذا القرية بيت المقدس وقيل أريحا من قرى الشام مروا بدخولها بعد القبة والباب باب القرية وقيل هو باب القبة التي يصلون اليها وهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه السلام هذا كلامه وهو لم يجعل عدم دخولهم في حياة موسى بيت المقدس دليلا على ان المراد بالباب باب القبة لا باب القرية حتى يرد عليه ما ورد على المصنف من انه لو كان هذا دليلا على ما ذكرنا ان لا يكون المراد من القرية بيت المقدس لانهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه السلام بل قوله وهم لم يدخلوا بيت المقدس الخ كلام مستقل بحسب الظاهر وحينئذ نقول يحتمل انهم مروا بالدخول في حياة موسى عليه السلام ولم يدخلوا بل عصوا كما هو عادتهم ويحتمل انهم لم يؤمروا بالدخول في حياته بل بعده وانه في زمان يوشع (قوله قرأ نافع بالياء وابن عامر بالتاء على البناء للمفعول) الاظهر ما ذكره صاحب الكشف وهو قوله وقرئ يغفر لكم على البناء للمفعول بالياء والتاء

(قوله ايها ما بان المحسن بصدد ذلك وان لم يفعل الخ) أي اشعارا بان المحسن بصدد زيادة الثواب وان لم يفعل ماذا كلفه اذا فعله والمراد بما ذكره هو جملة ما أمر به قبل ووجه الاشعار انه لو كان في صورة الجواب لم يحصل الجزم بزيادة ثواب المحسن بل هو متعلق بما قبل لانه جزاء شرط مقدر على تقدير كونه جوابا للأمر وأما الإيهام بأنه يفعل لاحالة فلان زيادة الثواب للمحسن تدل على انه يفعل ماذا كذا لم يفعل لم يكن محسنا (١٥٦) (قوله متعلق بمحذوف تقديره الخ) هذه الفاء تسمى فاء الفصيحة عند الاكثرين

قالوا وجه فصاحتها انباؤها
عن ذلك المحذوف بحيث لو
ذكر لم يكن بذلك الحسن
لكن في حذف كلمة قد
بعض نقصان أقول يظهر
منه ان التقدير الثاني من
التقديرين المذكورين
أولى لعدم اشتماله على
النقصان ويمكن ابيان
الفصاحة بعبارة أخرى هو
افادة المعنى الكثير بعبارة
قليلة (قوله كمقابلة الظالم
المعتدى بفعله) فيه نظر
لان هذا ليس باعتداء فان
الاعتداء هو التجاوز عن
الحد والذي أمر به الله
بقوله فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى لا يكون تجاوزا
عن الحد وانما سمي اعتداء
مشاكلة وقتل الخضر
الغلام لا يكون اعتداء
حقيقة وانما هو بحسب
الظاهر والاولى ان يقال
التقييد لزيادة التقرير
والتوبيخ أو يقال معناه
لا تفسدوا افسادا معيننا
حال كونكم مفسدين افسادا
آخر فيكون فيه دلالة على

وأخرجه عن صورة الجواب الى الوعد ايها ما بان المحسن بصدد ذلك وان لم يفعل فكيف اذا فعله
وانه تعالى يفعل لاحالة (فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم) بدلوا بما أمروا به من التوبة
والاستغفار طلب ما يشتهون من اعراض الدنيا (فانزلنا على الذين ظلموا) كرهه مبالغة في
تقبيح أمرهم واشعارا بان الانزال عليهم لظلمهم بوضع غير المأمور به موضعه أو على أنفسهم بان
تركوا ما يوجب نجاتها الى ما يوجب هلاكها (رجزا من السماء بما كانوا يفسقون) عذابا
مقدرا من السماء بسبب فسقهم والرجز في الاصل ما يعاف عنه وكذلك الرجز وقرئ بالضم
وهو لغة فيه والمراد به الطاعون روى انه مات به في ساعة أربعة وعشرون ألفا (واذا استسقى
موسى لقومه) لما عطشوا في التيه (فقلنا اضرب بعصاك الحجر) اللام فيه للعهد على ما روى
انه كان حجرا طوريا مكعبا حمله معه وكانت تنبع من كل وجه ثلاث أعين تسيل كل عين في
جدول الى سبط وكانوا ستائة ألف وسبعة الممسكر اثنا عشر ميلا أو حجرا أهبطه آدم من الجنة
وقع الى شعيب عليه السلام فاعطاه لموسى مع العصا أو الحجر الذي فر بثوبه لما وضعه عليه ليغتسل
وبرأه الله به عمار موهبه من الادرة فاشار اليه جبريل عليه السلام بحمله أو للجنس وهذا أظهر
في الحجة قيل لم يأمره بان يضرب حجرا بعينه ولكن لما قالوا كيف بنا لو أفضينا الى ارض
لاحجارة بها حمل حجرا في مخلاته وكان يضربه بعصاه اذا نزل فينفجر ويضربه بها اذا ارتحل
فبيدس فقالوا ان فقد موسى عصاه متنا عطشا فوحي الله اليه لا تفرع الحجر وكله يطعمك اهلهم
يعتبرون وقيل كان الحجر من رخام وكان ذراعا في ذراع والعصا عشرة أذرع على طول موسى
عليه السلام من آس الجنة ولها شعبتان تتقدان في الظلمة (فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا)
متعلق بمحذوف تقديره فان ضربت فقد انفجرت أو فضرب فانفجرت كما مر في قوله تعالى
فتاب عليكم وقرئ عشرة بكسر الشين وفتحها وهما لغتان فيه (فدع لم كل أناس) كل
سبط (مشر بهم) عيّنهم التي يشربون منها (كلوا واشربوا) على تقدير القول (من رزق
الله) يريد به ما رزقهم الله من المن والسوى وماء العيون وقيل الماء وحده لانه يشرب ويؤكل
مما ينبت به (ولا تعثوا في الارض مفسدين) لا تعتدوا حال افسادكم وانما قيد لانه وان غلب في
الفساد قد يكون منه ما ليس بفساد كمقابلة الظالم المعتدى بفعله ومنه ما يتضمن صلاحا رجحا كقتل
الخضر عليه السلام الغلام وخرقه السفينة ويقرب منه العيث غير انه يغلب فيما يدرك حسا ومن
أنكر أمثال هذه المعجزات فلغاية جهله بالله وقلة تدبره في عجائب صنعه فانه لما أمكن ان يكون
من الاحجار ما يخلق الشعر وينفر عن الخل ويجذب الحديد لم يمتنع ان يخلق الله حجرا يسخره
لجذب الماء من تحت الارض أو لجذب الهواء من الجوانب ويصيره ماء بقوة التبريد ونحو ذلك

كثرة افسادهم وقال صاحب الكشف ان المعنى أشد الفساد فقل لهم لا تتنادوا
في الفساد في حال افسادكم لانهم كانوا متنادين قال العلامة التفتازاني يعني ورد الكلام نهيا لهم عما كانوا عليه والا فالفساد منكر
منهى عنه كيف كان (قوله لم يمتنع ان يخلق الله حجرا يسخره لجذب الماء من تحت الارض الخ) فان قيل لو كان خاصيته ماذا
لوجب ان لا ينفك عنه فكيف كان يترتب عليه دائما كما ان الحجر الجاذب للحديد يجذب كلما لاقاه وكذا الحجر النافر من الخل ينفر عنه
مادام يلاقيه قلنا معنى قوله لم يمتنع الخ أنه لم يمتنع أن يخلق الله حجرا يجذب الماء في بعض الاوقات ولا يلزم ذلك دائما أيضا يجوز أن

يختلف عنه لما قال وماذا سكره بعيد في الغاية شبيه بكلمات الفلاسفة والاولى تركها والقول بأنه حصل الماء بمحض القدرة الالهية (قوله
أضرب واحد) أي نوع واحد فان المن والسلوى وان كانا نوعين لكنهما (١٥٧) باعتبار انهما طعام أهل التلذذ نوع

واحد وهو معطوف على
قوله لا يختلف أي أراد
بوحدة عدم الاختلاف
بحسب الاوقات أو كونه
نوعاً واحداً (قوله الى
عكرهم) بكسر العين الاصل
يقال فلان عاد الى عكره
أي أصل مذهبه (قوله
تعالى أتستبدلون الذي هو
أدنى بالذي هو خير) فان
قيل مضمون قولهم لن
نصبر على طعام واحد
انهم لا يكتفون على المن
والسلوى وهذا لا يستلزم
اعراضهم عنهما مطلقاً بل
يحتمل أن يكونا مطلوبين
كما ان النباتات أيضاً مطلوبة
فلا يلزم الاستبدال المذكور
قلنا عدم الاكتفاء بهما
يحتمل وجهين أحدهما
أننا لا نشتهيهما كل يوم بل
نريد ان نأكلهما بعض
الايام وفي بعض آخرنا كل
شيئاً آخر فقط وثانيهما أننا
نريد ان نأكل كل يوم منهما
ومن غيرهما وعلى كلا
الوجهين يلزم الاستبدال
اذ يلزم على كل تقدير أن
يأكلوا مكانهما شيئاً من
البقول اما على الاول
فظاهر واما على الثاني فلان
كل غذائهم كان المن

(٥٨) واذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد) يريدون به ما رزقوا في التيه من المن والسلوى وبوحدة
انه لا يختلف ولا يتبدل كقولهم طعام مائدة الأمير واحد يريدون انه لا تتغير ألوانه ولذلك أجوا
أضرب واحد لانهما معاً طعام أهل التلذذ وهم كانوا فلاحه فنزعوا الى عكرهم واشتهوا ما ألفوه
(فادع انار بك) سله انه ابدعائك اياه (يخرج لنا) يظهر ويوجد وجزمه بأنه جواب فادع فان
دعوته سبب الاجابة (مما تبت الارض) من الاسناد المجازي واقامة التقابل مقام الفاعل ومن
للتبعض (من بقاها وقتنائها وفومها وعدسها وبصلها) تفسير وبيان وقع موقع الحال وقيل
بدل باعادة الجار والبقل ما أنبتته الارض من الخضر والمراد به أطايبه التي تؤكل والفوم الحنطة
ويقال للخبز ومنه فوموا لنا وقيل الثوم وقرى قنائها بالضم وهو لغة فيه (قال) أي الله
أو موسى عليه السلام (أتستبدلون الذي هو أدنى) أقرب منزلة وأدون قدراً وأصل لدنو القرب
في المكان فاستعير للخصه كما استعير البعد للشرف والرفعة فقيل بعيد المحل بعيد الهمة وقرى
أدناً من الدناءة (بالذي هو خير) يريد به المن والسلوى فانه خير في اللذة والنفع وعدم الحاجة
الى السعى (اهبطوا مصر) انحدروا اليه من التيه يقال هبط الوادي اذا نزل به وهبط منه اذا
خرج منه وقرى بالضم والمصر البلد العظيم وأصله الحديين الشيثين وقيل أراد به العلم وانما
صرفه لسكون وسطه أو على تأويل البلد ويؤيده انه غير منقون في مصحف ابن مسعود وقيل
أصله مصر ائيم فعر (فان لكم مأسأتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة) أحيطت بهم احاطة
القبة بمن ضربت عليه أو أصقت بهم من ضرب الطين على الحائط مجازاة لهم على كفران النعمة
واليهود في غالب الامر أذلاء مساكين اما على الحقيقة أو على التكلف مخافة أن تضاعف جزيتهم
(وباؤا بغضب من الله) رجعوا به أو صاروا أحقاء بغضبه من باء فلان بفلان اذا كان حقيقاً بان
يقتل به وأصل البؤ المساواة (ذلك) اشارة الى ما سبق من ضرب الذلة والمسكنة والبؤ
بالغضب (بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق) بسبب كفرهم بالمعجزات
التي من جلتها ما عده عليهم من فلق البحر واطلال الغمام وانزال المن والسلوى وانفجار العيون من
الحجر أو بالكتب المنزلة كالانجيل والفرقان وآية الرجم والتي فيها نعت محمد صلى الله عليه وسلم من
التوراة وقتلهم الانبياء فانهم قتلوا شعياً وذكرياء ويحي وغيرهم بغير الحق عندهم اذ لم يروا
منهم ما يعتقدون به جواز قتلهم وانما سألهم على ذلك اتباع الهوى وحب الدنيا كما أشار اليه بقوله
(ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون) أي جرهم العصيان والتمادي والاعتداء فيه الى الكفر
بالآيات وقتل النبيين فان صغار الذنوب سبب يؤدي الى ارتكاب كبارها كما ان صغار الطاعات
أسباب مؤدية الى تحري كبارها وقيل كرر الاشارة للدلالة على ان ما لحقهم كما هو بسبب الكفر
والقتل فهو بسبب ارتكابهم المعاصي واعتدائهم حدود الله تعالى وقيل الاشارة الى الكفر والقتل
والباء بمعنى مع وانما جوزت الاشارة بالمفرد الى شيئين فصاعداً على تأويل ماذا كرا أو تقدم للاختصار
ونظيره في الضمير قول روبة يصف بقرة شعر

فيها خطوط من سواد وبقا * كأنه في الجلد توابع البق

والسلوى فقط وهم يطلبون أن يبعث غذاؤهم فيكون بعض منه ما ذكر والبعض الآخر البقول (قوله تعالى وضربت عليهم الذلة
والمسكنة الخ) ليس مرجع الضمير اليهود الذين كانوا في زمن موسى اذ هم لم يقتلوا النبيين بل المرجع مطلق اليهود وأما نسبة قتل النبيين
اليهم فباعتبار ان بعضهم قتلوه والبعض الآخر شأنهم ذلك فغلب الاول على الثاني

(قوله والذي حسن ذلك ان تشنية المضمرات والمبهمات وجهها وتأنيها ليست بالحقيقة) ممنوع فان كل صيغة موضوعة لغنى مفرقة أو تشنية أوجع فها هو موضوع للمثنى كلفظة همما واللذان فهو للمثنى حقيقة وكذا ما هو موضوع للجمع وأما قوله ولذلك جاء الذي بمعنى الجمع فلقائل أن يقول ان الذي المستعمل في معنى الجمع تخفيف الذين قيل معناه ان جمعهم ما وتشنيتهما ليسا على طريقة تشنية أسماء الاجناس وجوعها بالحاق العلامات وتغيير الصيغ بالنقصان والزيادة فجوز فيها ما لا يجوز في أسماء الاجناس فتأمل (قوله المخلصين منهم والمنافقين) هذا لا يناسب ما سيجيء من قوله تعالى من آمن منهم فانه لا يناسب أن يقال من آمن من مخلصي الايمان وغيرهم قالوجه تفسير الذين آمنوا بالمنافقين كما فعله صاحب الكشف (قوله لما تابوا من عبادة المجل) وجه التخصيص كون العبادة المذكورة أشد جرائمهم وأفظح (١٥٨) أعمالهم (قوله وقيل المنافقين لانخراطهم في سلك الكفرة) أي لذكركهم مع اليهود

والنصارى والصابئين قال صاحب الكشف ان الذين آمنوا بالسنتهم من غير مواطاة القلوب وهم المنافقون (قوله من كان منهم في دينه الخ) فيه نظر فانه قال أولا ان المؤمنين شامل للمنافقين وعلى هذا يلزم مما ذكر أن يكون المنافقون الذين على دينهم قبل النسخ داخلين في الحكم الذي هو الفوز بالاجر وعدم الخوف والحزن وليس كذلك بل لابد من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فالاولى التوجيه الثاني المذكور بقوله وقيل الخ ولذا اقتصر صاحب الكشف عليه ويمكن تأييد الاول بان ايمان المنافقين بالله وباليوم الآخر كلا ايمان كما مر في

والذي حسن ذلك ان تشنية المضمرات والمبهمات وجهها وتأنيها ليست على الحقيقة ولذلك جاء الذي بمعنى الجمع (ان الذين آمنوا) بالسنتهم يريد به المتدينين بدين محمد صلى الله عليه وسلم المخلصين منهم والمنافقين وقيل المنافقين لانخراطهم في سلك الكفرة (والذين هادوا) تهودوا يقال هادوا وهادوا اذا دخل في اليهودية ويهودا ما عرّبى من هاد اذا تاب سمووا بذلك لما تابوا من عبادة المجل واما معرب يهودا وكانهم سموا باسم أكبر أو لاديعقوب عليه السلام (والنصارى) جمع نصران كندامى وندمان والياء في نصراني للمبالغة كما في اجرى سمووا بذلك لانهم نصر والمسيح عليه السلام أولاهم كانوا معه في قرية يقال لها نصران أو ناصرة فسماهم باسمها أو من اسمها (والصابئين) قوم بين النصارى والمجوس وقيل أصل دينهم دين نوح عليه السلام وقيل هم عبدة الملائكة وقيل عبدة الكواكب وهو ان كان عربيا فمن صبا اذا خرج وقرأ نافع وحده بالياء اما لانه خفف الهمزة وأبدلها ياء أولانه من صبا اذا مال لانهم مالوا عن سائر الاديان الى دينهم أو من الحق الى الباطل (من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا) من كان منهم في دينه قبل ان ينسخ مصدقا بقلبه بالبداء والمعاد عاملا بمقتضى شرعه وقيل من آمن من هؤلاء الكفرة ايمانا خالصا ودخل في الاسلام دخولا صادقا (فأجرهم عند ربهم) الذي وعد لهم على ايمانهم وعملهم (ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) حين يخوف الكفار من العقاب ويحزن المقصرون على تضييع العمر وتفويت الثواب ومن مبتدأ أخبره فلهم أجرهم والجملة خبر ان أو بدل من اسم ان وخبرها فلهم أجرهم والفاء لتضمن المستند اليه معنى الشرط وقد منع سيبويه دخوله في خبر ان من حيث انها لا تدخل الشرطية ورد بقوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم (واذا أخذنا ميثاقكم) باتباع موسى والعمل بالتوراة (ورفعنا فوقكم الطور) حتى أعطيت الميثاق روى أن موسى عليه الصلاة والسلام لما جاءهم بالتوراة فرأوا ما فيها من التكليف الشاقة كبرت عليهم وأبواقبوا لها فأمر جبريل عليه السلام فقلع الطور فظلله فوقهم حتى قبلوا (خذوا) على ارادة القول (ما آتيناكم) من الكتاب (بقوة) بجد وعزيمة (واذكروا ما فيه) ادرسه ولا تنسوه أو تفكروا فيه فانه ذكر بالقلب أو اعمالوا به (لعلكم تتقون) لكي تتقوا المعاصي أو رجاء

تفسير قوله تعالى وما هم بمؤمنين وأيضا هم ليسوا عاملين بمقتضى شرعهم لان مقتضاه الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم (قوله من كان منهم في دينه الخ) الوجه أن يقال المراد بمن آمن من آمن بالقلب ليكون شاملا لكل من آمن سواء آمن قبل ذلك أي قبل النسخ أولا وأما اذا فسر من آمن بما ذكر وجعل مبتدأ أو بدلا كما ذكره لا يكون شاملا للمؤمنين لذي لا يكون بالصفة المذكورة وهو الايمان قبل النسخ (قوله وقد منع سيبويه دخوله في خبر ان الخ) قال الرضى قال المصنف اتباعا لعبد القاهر ان هذا الملحق أي ملحق ان بليت ولعل في منع دخول الفاء في الخبر سيبويه خلافا لالاخفش ونقل العبدى وأبو البقاء وابن يعيش ان المجوز لدخول الفاء مع ان سيبويه خلافا لالاخفش وقوله من حيث انها لا تدخل الشرطية معناه من حيث ان ان لا تدخل الجملة الشرطية لكن الفاء علامة ان ما قبلها الجملة الشرطية حقيقة أو حكما فلم يدخل على خبر ان (قوله أو رجاء

منكم

منكم أن تكونوا متقين) أي اذكروا ما فيه راجين أن تنحفظوا في سلك المتقين الفائزين بالهدى والفلاح (قوله ويجوز عند المعتزلة أن يتعلق بالقول المحذوف الخ) لما كانت الإرادة عند المعتزلة لا توجب وقوع المراد صرح تعلقها بأي الجملة المذكورة بالقول على قصد الإرادة وأما عند أهل السنة لما أوجبوا الإرادة وقوع المراد لا يصح أن يتعلق بالقول على التقدير المذكور وإذا تعلق بخذوا واذا كروا كان الترجيح على الحقيقة وأما إذا كان متعلقا بالقول كان صيغة الترجيح مجاز الاستحالة تعلقه بالله تعالى حقيقة لا يقال الإرادة صفة حقيقة قائمة بذات الله تعالى لا توجب وقوع المراد وإنما الموجب لوقوعه تعلقها به لأنها قول إذا كان لعلكم تتقون متعلقا بقلنا على تقدير الإرادة كانت الإرادة بمعنى الترجيح والتخصيص وهو تعلق تلك الصفة بالمراد إذا لوجه لأن تكون الإرادة تحمل على معناها وهو الصفة الحقيقية على هذا التقدير وإنما قلنا أن الإرادة لا توجب المراد عند المعتزلة لأن الإرادة عند جمهورهم هي العلم بما فيه المصلحة (قوله فلو لا فضل الله عليكم الخ) هذه الفاء فاء السببية لأن الترك سبب للخسران لو لا فضل الله تعالى (قوله ولو في الأصل لا متناع الشيء لا متناع غيره الخ) هذا تصريح في أن كلمة لو الشرطية إذا أدخل على لأفادت ماذا كروا ويرد عليه أنه لو كان كذلك لم تدخل الأعلى الجملة الفعلية لأن حرف الشرط لا يدخل الأعلى الفعل قال الرضى قال البصريون (١٥٩) ان لولا كلمة بنفسها وليست لوالد اخله

على لا لأن الفعل بعد لولا إذا أضمر وجوباً فلا بد من الاتيان بمفسر كما مر في باب الفاعل وليس بعد لولا مفسر وأيضا فظة لا لا تدخل على الماضي في غير الدعاء وجواب القسم لا مكرراً في الأغلب ولا تكرير بعد لولا فقال البصريون الاسم بعدها مبتدأ وقال الكسائي الاسم الواقع بعدها فاعل لفعل مقدر كما في قوله لو ذات سوار لطمتنى وهو قريب من وجه وذلك أن الظاهر منها أنها لواتي تفيد امتناع الأول

منكم ان تكونوا متقين ويجوز عند المعتزلة ان يتعلق بالقول المحذوف أى قلنا خذوا واذا كروا ارادة أن تتقوا (ثم توليتهم من بعد ذلك) أعرضتكم عن الوفاء بالميثاق بعد أخذه (فلولا فضل الله عليكم ورحمته) بتوفيقكم للتوبة أو بمحمد صلى الله عليه وسلم يدعوكم الى الحق ويهديكم اليه (لكنتم من الخاسرين) المغبونين بالانهماك في المعاصي أو بالخطب والضلال في فترة من الرسل ولو في الأصل لا متناع الشيء لا متناع غيره فإذا دخل على لأفادت اثباتاً وهو امتناع الشيء لثبوت غيره والاسم الواقع بعده عند سيبويه مبتدأ خبره واجب الحذف لدلالة الكلام عليه وسد الجواب بعده وعند الكوفيين فاعل فعل محذوف (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) اللام موطئة للقسم والسبت مصدر قولك سبت اليهود إذا عظمت يوم السبت وأصله القطع أمرؤا بان يجردوه للعبادة فاعتدى فيه ناس منهم في زمن داود عليه السلام واشتغلوا بالصيد وذلك انهم كانوا يسكنون قرية على ساحل يقال لها إيلة وإذا كان يوم السبت لم يبق حوت في البحر الا حضر هناك وأخرج خرطومهم فاذا مضى تفرقت فحروا حياضاً وشرعوا اليها الجداول وكانت الحيتان تدخلها يوم السبت فيصطادونها يوم الاحد (فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) جامعين بين صورة القردة والخسوء وهو الصغار والطرود وقال مجاهد ما مسخت صورهم ولكن قلوبهم فمثلوا بالقردة كما مثلوا بالجمار في قوله تعالى كمثل الجمار يحمل أسفاراً وقوله كونوا ليس بامرأ لا قدرة لهم عليه وإنما المراد به سرعة التكوين وانهم صاروا كذلك كما أراد بهم وقرئ قردة بفتح القاف وكسر الراء وخاسين بغير همزة

لا متناع الثاني دخلت على لا لكونها حرف شرط فبقيت مع دخولها على لا على ذلك الاقتضاء فعني لولا على هلاك عمر لو لم يوجد على هلاك عمر هذا كلامه فعلم أن ما ذكره القاضي ليس موافقاً لمذهب البصري ولا لمذهب الكوفي أما الأول فلان لولا عندهم كلمة مستقلة وليست لوالد اخله على لا وأما الثاني فلانه عند الكوفي فاعل لفعل مقدر وليس بمبتدأ (قوله المغبونين بالانهماك في المعاصي) هذا ناظر الى تفسير الفضل بالتوبة وما ذكر بعده ناظر الى تفسيره بمحمد صلى الله عليه وسلم (قوله والاسم الواقع بعده عند سيبويه مبتدأ خبره واجب الحذف الخ) قال الرضى قال البصريون الاسم المرفوع بعده مبتدأ وخبره محذوف وجوبا فتخصيص سيبويه بالذكري ليس كما ينبغي (قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) فان قلت ما الاعتداء فانه لم يعلم انهم حفروا الحياض يوم السبت ولا ادخلوا الحيتان فيها ولا اصطادوا فيه قلنا جعلهم الحياض بحيث تدخل الحيتان فيها يوم السبت بمنزلة انهم اصطادوها في هذا اليوم وإنما قيل في السبت ولم يقل في يوم السبت للأشعار بالاخلال بالتعظيم (قوله اللام موطئة للقسم) فيه نظر فانهم عرفوا اللام الموطئة للقسم بانها اللام التي تدخل على الشرط بعد القسم لصرف الجواب عن الشرط اليه ولا يخفى ان اللام في لقد علمتم ليس كذلك فلا تكون موطئة وقد اشتبه عليه لام جواب القسم باللام الموطئة له فاللام الموطئة له ما ذكرنا ولا م جواب القسم هو مثل اللام في ولقد علمتم في الآية قالوا لام جواب القسم يلزمها في الماضي ان تكون داخله على قد وفي

المضارع يلزمها النون المؤكدة هكذا قالوا وفي المغنى الرابع من أقسام اللام الداخلة على أداة شرط للايدان بان الجواب بعدها مبنى على قسم قبلها لا على الشرط ومن ثم تسمى اللام المؤذنة وتسمى الموطئة أيضا لأنها وطأت الجواب للقسم نحو قوله تعالى لئن أخرجوا لا يخرجون معهم - م الآية (قوله أو لأجل ما تقدم عليها من ذنوبهم وما أخر عنها) أى ما تأخر عن المسخة أو العقوبة من الذنوب فان قلت كيف تحصل العقوبة بسبب الذنوب التي لم تحصل قلنا العقوبة الأخروية لا تحصل بسبب الذنب الذي لم يحصل وأما العقوبة الدنيوية فلا يظهر عدم حصولها بسبب الذي لم يحصل ويتوقع بل يجب حصوله لو عاش صاحبه وهذا الوجه الأخير اختاره النيسابورى لكن الأولى الاقتصار على التوجيهات السابقة قال لانهم ان لم يكونوا مسوخين لم ينتهوا عنها فهم في حكم المرتكبين لها وقد يقال ان المسخ كورة جعلت عبرة كائنة لأجل صدور الذنب المتقدم ولأجل عدم صدور الذنب المتأخر والمنع منه ولا يخفى ما فيه (قوله أو مهز و بنا) لما تقرر عندهم ان الفعل اللازم اذا كان متعديا يحرف الجرجاز بناء اسم المفعول منه مسندا الى ذلك الجار نحو قوله سرت الى (١٦٠) البلد فهو مسير اليه كذا قاله الرضى وحاصل قوله مكان هزء الخ

انه اما ان يكون الهزء بافيا على معناه بتقدير مضاف أو خارجا عن معناه فيكون بمعنى اسم المفعول (قوله أو الهزء نفسه) لا يخفى ان هذا المعنى كذب منزعه عنه القرآن وقد قلنا الزمخشري فيما ذكر (قوله لان الهزء في مثل ذلك جهل وسفه) هكذا في الكشف وظاهر هذا التقييد انه قد لا يكون سفها وجهلا لكنه قال في نفسه - ير قوله تعالى الله يستهزئ بهم فان قلت لا يجوز الاستهزاء على الله تعالى لانه متعال عن القبيح والسخرية من العبث والجهل ألا يرى الى قوله أتخذنا هزءا قال أعوذ

(جعلناها) أى المسخة أو العقوبة (نكالا) عبرة تنفك كل الاعتبار بها أى تمنعه ومنه النكال للقيد (لما بين يديها وما خلفها) لما قبلها وما بعدها من الامم اذ ذكرت حالهم في زبر الاولين واشتهرت قصتهم في الآخرين أولعاصريهم ومن بعدهم أولما يحضرتها من القرى وما تباعد عنها أولاهل تلك القرية وما حوا اليها أولأجل ما تقدم عليها من ذنوبهم وما تأخر منها (وموعظة للتقين) من قومهم أولكل متق سمعها (واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) أول هذه القصة قوله تعالى واذقتهم نفسا فادارأتم فيها وانما فككت عنه وقدمت عليه لاستقلاها بنوع آخر من مساوئهم وهو الاستهزاء بالامر والاستقصاء في السؤال وترك المسارعة الى الامتثال وقصته انه كان فيهم شيخ موسر فقتل ابنه بنوا أخيه طمعاً في ميراثه وطرحوه على باب المدينة ثم جاؤا بطالبون بدمه فأمرهم الله أن يذبحوا بقرة ويضربوه ببعضها ليحييا فيخبر بقاتله (قالوا أتخذنا هزءا) أى مكان هزء أو أهله ومهزءا بنا أو الهزء نفسه لفرط الاستهزاء استبعادا لما قاله واستخفافا به وقرأ حزة واسماعيل عن نافع بالسكون وحفص عن عاصم بالضم وقلب الهزءة واوا (قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) لان الهزء في مثل ذلك جهل وسفه نفى عن نفسه ما رمى به على طريقة البرهان وأخرج ذلك في صورة الاستعاذة استفظاعا له (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي) أى ما حالها وصفها وكان حقه أن يقولوا أى بقرة هي أو كيف هي لان ما يسأل به عن الجنس غالباً لكنهم لما رأوا ما مروا به على حال لم يوجد بها شئ من جنسه أجروه مجرى ما لم يعرفوا حقيقته ولم يروا مثله (قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر) لامسنة ولا فتية يقال فرضت البقرة فروضاً من الفرض وهو القطع كما هافر ضتها وتركيب البكر للاولية ومنه البكرة والبا كورة (عوان) نصف قال شعر نواعم بين أبكار وعون * (بين ذلك) أى بين ما ذكر من الفارض والبكر ولذلك أضيف اليه

بالله أن أكون من الجاهلين فمأعنى استهزائه بهم قلت معناه انزال الحقارة والهو ان لهم الى آخر ما قال وعبرة السؤال المذكور تدل على ان مطلق الهزء جهل وسفه والجواب ان كون عبارة السؤال ما ذكر لا تدل على انه مسلم عنده وقال العلامة التفتازانى قوله في هذا المقام أى مقام التبليغ والارسال والجواب عما رفع اليه من القضية بخلاف مقام الاحتقار والتهمك مثل بشرهم بعذاب أليم (قوله لكنهم لما رأوا ما مروا به) الى قوله ما لم يعرفوا حقيقته قال العلامة التفتازانى لفظه ما تكون سؤالا عن مدلول الاسم وحقيقة المسمى أو وصفه مثل ما زيد وجوابه الفاضل الكريم أقول فعلى هذا لا حاجة الى ما قاله المصنف لكنهم لما رأوا ما مروا به الى قوله أجروه مجرى ما لم يعرفوا حقيقته والى هذا يشعر كلام المصنف حيث قال يسأل عن الجنس غالبا لان قوله غالبا يشعر بأنه قد يسأل عن غير الجنس فلا حاجة الى العذر الذي ذكره المصنف قال السكاكي فيسأل بما عن الجنس تقول ما عندك أى أى أجناس الاشياء عندك وجوابه كتاب ونحوه أو عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه

(قوله وعود هذه الكنايات) الى قوله يدل على ان المراد بها بقرة معينة ليس المراد من التعيين التعيين الشـخصي اذ الدلالة عليه ممنوعة بل المراد مطلق التعيين اعم من ان يكون جنسياً أو شخصياً ولك ان تقول هذه العبارة تدل على ان ظاهر اللفظ يدل على ان المراد بقرة معينة لكن ماسيجىء من قوله ويؤيد الرأي الثاني ظاهر اللفظ يدل على ان ظاهر اللفظ لا يدل على التعيين بل يدل على خلافه فيبينهما تناف فتأمل وهو من زيادته على الكشف (قوله أى ماتؤمرونه بمعنى ماتؤمرون به) الظاهر من هذه العبارة انه من قبيل حذف المنصوب من أول الامر لان هذا الفعل يستعمل كثيرا مجردا عن الباء حتى لحق بالافعال المتعدية الى مفعولين (قوله وتقرىعهم بالتمادى) عطف على قوله ظاهر اللفظ فان تقرىعهم بالتمادى يدل على ان المراد مطلق البقرة اذ لو كان المراد بقرة معينة لناسب التمدادى والمراجعة في السؤال حتى يتبين المراد (قوله مأموركم) لمراد من المأمور المأمور به وجعل الفعل بمعنى المصدر ثم جعله بمعنى المفعول قليل جدا وان كان المصدر يحىء كثيرا بمعنى المفعول وقد تبع الزمخشري في ذلك ولك ان تقول المأمور هو ما يطلب منه أى العبد ولا وجه له ههنا ولو حل على المأمور به لايُناسب مأموركم مع انه راجع الى المعنى المتقدم (قوله ولذلك يؤكده) ليس المراد التأكيد المصطلح اذ ليس تأكيدا (١٦١) لفظيا ولا معنويا وانما المراد وصف

قصده التأكيد هذا هو المفهوم من كلام العلامة التفتازانى ولما قل ان يقول التأكيد ما يقرر رأمر المتبوع في النسبة أو الشمول وهو يؤكده أمر المتبوع في النسبة لانه مثل زيد قائم قائم مع انه ليس بتأكيد لفظي ولا معنوي لان الاول تكرير اللفظ الاول والثاني يكون بالفاظ مخصوصة والجواب ان التأكيد تابع بقصده ما ذكر والمراد من الفاقع ههنا ليس ذلك بل المراد فائدة قوة الصفرة (قوله هن صفراخ) انما كان

بين فانه لا يضاف الا الى متعدد وعود هذه الكنايات واجراء تلك الصفات على بقرة يدل على ان المراد بها معينة ويلزمه تأخير البيان عن وقت الخطاب ومن أنكر ذلك زعم ان المراد بها بقرة من شق البقر غير مخصوصة ثم انقلبت مخصوصة بسؤالهم ويلزمه النسخ قبل الفعل فان التخصيص ابطال للتخيير الثابت بالنص والحق جوازهما ويؤيد الرأي الثاني ظاهر اللفظ والمروى عنه عليه الصلاة والسلام لو ذبحوا أى بقرة أرادوا الاجزأتهم ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم وتقرىعهم بالتمادى وزجرهم عن المراجعة بقوله (فافعوا ماتؤمرون) أى ماتؤمرونه بمعنى تؤمرون به من قوطم أمرتك الخير فافعل ما أمرت به أو أمركم بمعنى مأموركم (قالوا ادع لنار بك يبين لنا مالونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها) الفقوع نضوع الصفرة ولذلك تؤكده فيقال أصفر فاقع كما يقال أسود حالك وفي اسناده الى اللون وهو صفة صفراء ملاسته بها فضل تأكيد كانه قيل صفراء شديدة الصفرة صفرتها وعن الحسن سوداء شديدة السواد وبه فسر قوله تعالى جالات صفرا قال الاعشى تلك خيلي منه وتلك ركابي * هن صفرا ولادها كالزبيب واعلم عبر بالصفرة عن السواد لانهما من مقدماته أولان سواد الابل تعلوه صفرة وفيه نظر لان الصفرة بهذا المعنى لا تؤكده بالفقوع (تسر الناظرين) أى تعجبهم والسرور أصله لذة في القلب عند حصول نفع أو توفقه من السر (قالوا ادع لنار بك يبين لنا ما هي) تكرير للسؤال الاول واستكشاف زائد وقوله (ان البقر تشابه علينا) اعتذار عنه أى ان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه علينا وقرىء ان الباقر وهو اسم لجماعة البقر والباقر والبواقر ويتشابه وتنشابه بالياء والتاء وتشابه ويشابه وتشابه بطرح التاء وادغامها في الشين على التذكير والتأنيث وتشابهت وتشابهت مخففا ومشددا وتشابه

(٢١ - (بيضاوى) - اول) الصفر بمعنى السود لان التشبيه بالزبيب علم في السواد عندهم (قوله

وفيه نظر لان الصفرة بهذا المعنى لا تؤكده بالفقوع) قال العلامة التفتازانى ليس معنى الفاقع الا شديد الصفرة فيجوز ان يطلق ويراد الشديد السواد فيصح في الابل صفراء فاقع بمعنى سوداء شديدة السواد أقول غرض المصنف انه لا يوجد في الاستعمال مثل ذلك بل اذا اريد بالصفراء السواد لا توصف بالفاقع وليس غرضه ان يمتنع هذا التجوز (قوله تكرير للسؤال الاول) يعنى من حيث كونه سؤالا عن حالها ووصفها والافهول يمكن بعينه السؤال الاول حقيقة بل المقصود السؤال عن البقرة الموصوفة بالصفة المذكورة ومن هذا ظهر ان الاولى حذف لفظ الاول والاقتصار على انه تكرير للسؤال كما قاله صاحب الكشف (قوله بطرح التاء وادغامها على التذكير والتأنيث) هذا متعلق بقوله تشابه أى قرىء يشابه بالياء التى هي آخر الحروف وتشديد الشين وتشابه بالتاء التى هي ثالثة الحروف وتشديد الشين فالاول على تقدير التذكير والتأنيث والمقصود انه قرىء صورة تشابه بتخفيف الشين وحذف التاء أو بقلب التاء شينا وادغامها في الشين وهذا اعم من أن يكون الحرف الاول ياء أو تاء (قوله وتشابهت مخففا ومشددا) قد استشكل ذلك اذ لا يظهر وجه تشديد الشين في تشابهت والجواب انه قد جاء في بعض اللغات بزيادة التاء في أول الماضي

نفاعل ونفعل كما قال الشاعر * وتعلمت في دونك الاسباب * وهذه القراءة على هذه اللغة فأصل تشابهت تشابهت فقلبت التاء الثانية شينا ثم أدغمت (قوله واحتج به أصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى) لك أن تقول قوله تعالى وانا ان شاء الله لمهتدون حكاية كلام اليهود فكيف تحتج به الاصحاب ويمكن أن يقال الاحتجاج باعتبار ان الحديث المذكور مقرر ومحسن له ثم انه يعلم منه أن الاهتداء المخصوص بمشيئة الله تعالى ولا يلزم أن يكون جميع الحوادث كذلك والجواب ان حال الحوادث متساو بالنظر الى كونه بارادة الله تعالى او بالايجاب ولا قائل بالتفصيل بان بعضها بالايجاب وبعضها بالارادة بقي ههنا نظرا لا يخفى على المتأمل قوله وان الامر الخ وجه الاحتجاج انه لما ظهر أن الذبح (١٦٢) أمر به الله تعالى ثم ذكر بعد ذلك انه ان شاء الله تعالى الهداية الى الذبح لا هتدبنا

علم انه حصل الامر بدون المشيئة لان مشيئة الذبح مستلزمة للاهتداء بالمراد ذبحها بخلاف الامر ثم انما يثبت المدعى بطريق أعم وهو انه من المعلوم انه قد أمر الله تعالى المكاف بشئ لم يقع منه فعلم انه ليس بمراد اذ لو كان المأمور مرادا لوقع (قوله وأجيب الخ) أي أجيب عما ذكرنا بان تعليق المشيئة وادخال حرف الشرط باعتبار تعلقها أي ليس المعنى ان وجدت المشيئة بل المعنى ان علقت المشيئة (قوله لا ذلول حيث هي) أي لا ذلول في مكان من الامكنة وفيه مبالغة (قوله ويسقى من اسقى) أي وقرى يسقى بضم الياء (قوله وأهلها من العمل) أي سلمها أهلها من العمل (قوله وأخلص لونها) الموجود في بعض النسخ بالواو والاولى أن يقال أو أخلص لونها بأو كما في الكشاف وأكثر النسخ

بمعنى تشبهه وتشبه بالتد كبر ومتشابه ومتشابهة ومتشبهة (وانا ان شاء الله لمهتدون) الى المراد ذبحها أو الى القاتل وفي الحديث لو لم يستثنوا لما يدنت لهم آخر الابد واحتج به أصحابنا على ان الحوادث بارادة الله سبحانه وتعالى وان الامر قد ينفك عن الارادة واللام يمكن للشرط بعد الامر معنى والمعتزلة والكرامية على حدوث الارادة وأجيب بان التعليق باعتبار التعلق (قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تشير الارض ولا تسقى الحرث) أي لم تذلل لسكراب الارض وسقى الحرث ولا ذلول لصفة لبقرة بمعنى غير ذلول ولا الثانية مزيدة لتأكيد الاولى والفاعلان صفتا ذلول كانه قيل لا ذلول مثيرة وساقية وقرى لا ذلول بالفتح أي حيث هي كقولك مررت برجل لا بخيل ولا جبان أي حيث هو وتسقى من أسقى (مسامة) سلمها الله تعالى من العيوب وأهلها من العمل أو أخلص لونها من سلم له كذا اذا خصل له (لاشية فيها) لالون فيها بخالف لون جلدها وهي في الاصل مصدر وشاه وشياوشية اذا خلط بلونه لونا آخر (قالوا الآن جئت بالحق) أي بحقيقة وصف البقرة وحققها لنا وقرى الآن بالمدعى الاستفهام ولان بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام (فذبحوها) فيه اختصار والتقدير فخلصوا البقرة المنعوتة فذبحوها (وما كادوا يفعلون) لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم أو خوف الفضيحة في ظهور القاتل أو لغلاء ثمنها اذ روى ان شيخا صالحا منهم كان له عجلة فأتى بها الغيضة وقال اللهم اني استودعتكها لابني حتى يكبر فشبت وكانت وحيدة بتلك الصفات فساوموها من اليتيم وأمه حتى اشتروها بملء مسكها ذهبا وكانت البقرة اذ ذاك بثلاثة دنانير وكاد من أفعال المقاربة وضع لدنوا الخبر حصولا فاذا دخل عليه النفي قيل معناه الاثبات مطلقا وقيل ماضيا والصحيح انه كسائر الافعال ولا ينافي قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها لاختلاف وقتيهما اذ المعنى أنهم ما قاربوا أن يفعلوا حتى انتهت سؤالاتهم وانقطعت تعللاتهم ففعلوا كالمضطر الملجأ الى الفعل (واذ قاتم نفسا) خطابا للجمع لوجود القتل فيهم (فادارأتم فيها) اختصمتم في شأنها اذ المتخاصمان يدفع بعضهما بعضا أو تدافعتم بان طرح كل قتلها عن نفسه الى صاحبه وأصله تدارأتم فادغمت التاء في الدال واجتلبت لها همزة الوصل (والله مخرج ما كنتم تكتمون) مظهره لا محالة وأعمل مخرج لانه حكاية مستقبل كما أعمل باسط ذراعيه لانه حكاية حال ماضية (فقلنا اضر بوه) عطف على ادارأتم وما بينهما اعتراض والضمير للنفس والتذكير على تأويل الشخص أو القتل (ببعضها) أي بعض كان وقيل باصغريها وقيل بلسانها وقيل بفخذها اليمنى وقيل بالاذن وقيل بالعجب (كذلك يحيي الله الموتى) يدل على ما حذف وهو فضر بوه خفي والخطاب مع من حضر حياة القتل أو نزول الآية (ويرىكم آياته)

(قوله وقرى الآن بالمدعى الاستفهام) الاستفهام يكون للتقرير (قوله تدافعتم بأن طرح قتلها كل عن نفسه الى صاحبه) ان قيل ليس هذا تدافع ان يدفع كل منهما الآخر لان يدفع كل منهما القتل عن نفسه قلنا هذا أيضا تدافع لانه اذا دفع كل القتل عن نفسه وطرحه على صاحبه فكل منهما يدفع الآخر عن نفسه أي يدفع أذاه (قوله لانه حكاية حال مستقبل) أي حكاية حال مستقبل بالنسبة الى زمان التداء (قوله والخطاب مع من حضر حياة القتل) فيه اشكال وهو ان كذلك خطاب للواحد ولعلكم اعتلون لاجتماعه قال العلامة التفتازاني يعني صاحب الكشاف يكون الكلام خطابا معهم ان ضمير يرىكم ولعلكم لهم لاسر في

الخطاب في ذلك فانه خطاب لمن يتلقى الكلام ايماء الى ان الاحياء ابر عظيم يجب ان يخاطب به كل من يتأقلى له ان يخاطب واحشبح الى تقدير القول ليرتبط الكلام وينتظم أقول كون الخطاب الاول عامافي الآية والخطاب الثاني والثالث لجماعة مخصوصة لا يخلو عن شئ ومقتضى كلام المصنف ان المخاطب في الآية مطلقا ما من حضر القليل أو من حضر نزول الآية من غير تفصيل وتفرقة بين الخطابين والاولى أن يقال ان ذلك بمعنى ذلك والمخاطب بقوله تعالى كذلك وبقوله يريدكم واعلمكم واحد قال الرضى قد يستعمل ذلك بمعنى ذلك كقوله تعالى ذلك لمن خشى العنت منكم وقوله تعالى ذلك أدنى ان لاتعولوا كما يشار بمالواحد الى الاثنين كقوله تعالى عوان بين ذلك (قوله لى) بناء على جعل تعقلون لازما وأما اذا جعل متعديا لمفعول محذوف فيكون التقدير اعلم تعقلون الحياة بعد الموت والبعث والحشر فلا حاجة الى التأويلين الخ (قوله أو ان من أراد أن يعرف أعدى عدوه الخ) ما قاله تأويل للآيات المذكورة فقال المراد بذبج البقرة تأويل لا كسر القوة الشهوية وقوله حين زال عنها شره الصبا ولم يلحقها ضعف الكبر وتأويل قوله تعالى لا فارض ولا بكر وقوله وكانت معجبة رائقة المنظر تأويل قوله صفراء فاقع لونها تسر الناظرين وقوله غير مذلة في طلب الدنيا الى قوله مفاتها تأويل قوله تعالى لا ذلول تثير الارض الى قوله تعالى لاشية (١٦٣) فيها وقوله بحيث يصل أثره أى أثر الذبج الى

نفسه الخ تأويل قوله تعالى كذلك يحيى الله الموتى (قوله فهى كالحجارة أو أشد قسوة) لا يخفى ان القسوة الظاهرة التى هى الغلظ مع الصلابة أضعف فى القلوب من الحجر فكيف تكون مثل الحجارة أو أشد منها فى القسوة وان أريد بقسوة القلب نبوه عن الحق وانكاره وجحوده وبعده عن الاعتبار بالآيات فهى ليست مشتركة بين القلب والحجارة والجواب ان المراد من القسوة هو ما يمنع التأثر عن الغير تأثرا مطلوباً منه ولا يخفى ان هذا فى القلب الذى فى غاية

دلالة على كمال قدرته (اعلمكم تعقلون) لى يكمل عقلكم وتعلموا ان من قدر على احياء نفس قدر على احياء الأنفس كلها أو تعلموا على قضيته واعلمه تعالى انما لم يحبه ابتداء وشرط فيه ما شرط لما فيه من التقرب وأداء الواجب ونفع اليتيم والتنبية على بركة التوكل والشفقة على الاولاد وان من حق الطاب ان يقدم قرينة والمتقرب ان يتحرى الاحسن ويعالى بثمنه كما روى عن عمر رضى الله تعالى عنه انه ضحى بنجبية اشتراها بثلاثمائة دينار وان المؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى والاسباب أمارات لا أثر لها وان من أراد أن يعرف أعدى عدوه الساعى فى اماته الموت الحقيقى فطريقه أن يذبج بقرة نفسه التى هى القوة الشهوية حين زال عنها شره الصبا ولم يلحقها ضعف الكبر وكانت معجبة رائقة المنظر غير مذلة فى طاب الدنيا مسامة عن دنسها لاسمة بهام من مقابحها بحيث يصل أثره الى نفسه فتمت حياة طيبة وتعرب عما به ينكشف الحال ويرتفع ما بين العقل والوهم من التدارى والنزاع (ثم قست قلوبكم) القساوة عبارة عن الغلظ مع الصلابة كما فى الحجر وقساوة القلب مثل فى نبوه عن الاعتبار وشم لاستبعاد القسوة (من بعد ذلك) يعنى احياء القليل أو جميع ما عدد من الآيات فانها مما توجب اى القلب (فهى كالحجارة) فى قسوتها (أو أشد قسوة) منها والمعنى أنها فى القساوة مثل الحجارة أو أزيد عليها أو انها مثلها أو مثل ما هو أشد منها قسوة كالخديد خذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه ويعضده قراءة الحسن بالجر عطف على الحجارة وانما لم يقل أقسى لما فى أشد من المبالغة والدلالة على اشتداد القسوتين واشتمال المفضل على زيادة أو للتخيير أو للترديد بمعنى ان من عرف حالها شبهها بالحجارة أو بما هو أقسى منها (وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما يهبط

القساوة أشد من الاحجار فان الامور المذكورة فى الآية وهى انفجار الماء والانشقاق والهبوط مطلوبة من الاحجار وهى حاصلة منها وأما التسايم للحق المطلوب من القلب فهو غير حاصل للقلب المذكور (قوله وانما لم يقل أقسى الخ) اشارة الى سؤال وهو ان يقال ما فائدة العدول عن الأقسى الى أشد قسوة مع انه لا حاجة الى ذلك والجواب أولا فائدة المبالغة بسبب انه أدل على شدة القسوة لدلالته عليها بجوهر اللفظ الموضوع لها مع هيئة موضوعة للشدة وثانيا انه يدل على زيادة الشدة فى المفضل (قوله فأوللتخير أو للترديد) الاول هو ان من عرفها تخير بين ان يشبهها بالحجارة وبين ان يقول هى أشد منها والترديد هو ان يقول القائل هى اما كالحجارة أو كشئ أشد منها ويمكن أن يقال ان لفظ أو بمعنى بل كما فى قوله تعالى الى مائة ألف أو يزيدون (قوله بمعنى ان من عرف حالها شبهها بالحجارة أو بما هو أقسى منها) هذا يناسب التوجيه الثانى من التوجيهين اللذين ذكرناهما لى كى كلام الكشف شامل للتوجيهين المذكورين جميعا صريحاً لأنه قال والمعنى ان من عرف حالها شبهها بالحجارة أو بجوهر أقسى منها وهو الخديد مثلاً أو من عرفها شبهها بالحجارة أو قال هى أقسى من الحجارة (قوله وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار الخ) فان قيل الأولى ان يكون لما يشقق فيخرج منه الماء مقدماً على

ما ينفجر منه الانهار ليكون ترفيا من الادنى الى الاعلى لان انفجار الانهار اهل من خروج الماء قلنا بل الشفق اشد من انفجار
 الانهار مع انه يمكن ان يراد بالماء النهر (قوله تعليل للفضل) يعني هو تفضيل بحسب المعنى لا بحسب اللفظ بل هو بحسبه عطف على
 قوله فهي كالنجارة و كانه قيل ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فان من النجارة لما ينفجر منه الانهار الآية فلا يرد عليه ما يتوهم انه اذا كان
 تعليل لما سبق لحسن ترك العطف (قوله أفطمعون ان يؤمنوا لكم الخ) فان قيل ان بعض اليهود قد أساموا كعبد الله بن سلام وقد
 كان فريق من أسلاف ذلك البعض يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه فلا يمنع كفر السلف اسلام الخلف قلنا الكلام
 في السفلة والجهالة كما سيصرح به بقوله فما طمعك بسفلتهم وجهالهم وابن سلام من الاحبار والغرض استبعاد الطمع المذكور
 لاستحالة واستبعاده لان تقليد الآباء مركوز في طباع الجهال غاية الركوز (قوله من أعلى الجبل انقياد الماء

(١٦٤)

لاستحالة واستبعاده لان تقليد

أراد الله به) هذه العبارة

تدل على ان المراد بالخشية

الانقياد لارادة الله وقال

العلامة التفتازاني جعل

صاحب الكشف الخشية

مجازا عن انقيادها امالان ^{v-70}

البنية واعتدال المزاج

شرط في الحياة عند المعتزلة

وامالان الهبوط والخشية

على تقدير خلق العقل

والحياة لا يصلح بيانا لكرن

النجارة في نفسها أقل قسوة

أقول ما قاله أيضا من انه

يتردى من أعلى الجبل

انقيادا لما أراد الله لا يصلح

بيانا لكون النجارة أقل

قسوة فان كل شيء منقاد لما

أراد الله تعالى به وهذا لا يرد

على الكشف فانه صرح

بان المراد من الانقياد

الانقياد لامر الله تعالى

وليس كل شيء كذلك

من خشية الله) تعليل للفضل والمعنى ان النجارة تتأثر وتنفعل فان منها ما يتشقق فينبع منه الماء
 وتنفجر منه الانهار ومنها ما يتردى من أعلى الجبل انقيادا لما أراد الله تعالى به وقلوب هؤلاء لا تتأثر
 ولا تنفعل عن أمره تعالى والتفجير التفتح بسعة وكثرة والخشية مجاز عن الانقياد وقرئ ان على انها
 الخفيفة من الثقلة وتلزمها اللام الفارقة بينهما وبين ان النافية ويهبط بالضم (وما الله بغافل عما
 تعملون) وعيد على ذلك وقرأ ابن كثير ونافع ويعقوب وخالف أبو بكر بالياء ضما الى ما بعده
 والباقون بالتاء (أفطمعون) الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين (ان يؤمنوا
 لكم) ان يصدقوكم أو يؤمنوا لاجل دعوتكم يعني اليهود (وقد كان فريق منهم) طائفة من
 أسلافهم (يسمعون كلام الله) يعني التوراة (ثم يحرفونه) كنعت محمد صلى الله عليه وسلم
 وآية الرجم أو تأويله فيفسرونه بما يشتهون وقيل هؤلاء من السبعين المختارين سمعوا كلام الله
 تعالى حين كلم موسى عليه السلام بالطور ثم قالوا سمعنا الله تعالى يقول في آخره ان استطعتم أن
 تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا وان شئتم فلا تفعلوا (من بعد ما عقلوه) أي فهموه بعقولهم ولم يبق لهم
 فيه ريبة (وهم يعلمون) انهم مفترون مبطلون ومعنى الآية ان احبار هؤلاء ومقدميهم كانوا
 على هذه الحالة فما ظنك بسفلتهم وجهالهم وانهم ان كفروا وحرفوا فلهم سابقة في ذلك (واذا لقوا
 الذين آمنوا) يعني منافقيهم (قالوا آمنا) بانكم على الحق وان رسولكم هو المبشر به في التوراة
 (واذا خلا بعضهم الى بعض قالوا) أي الذين لم ينافقوا منهم عاتين على من نافق (أتحدثونهم بما
 فتح الله عليكم) بما بينكم في التوراة من نعت محمد صلى الله عليه وسلم أو الذين نافقوا لاعتقابهم
 اظهارا للتصلب في اليهودية ومنعاهم عن ابداء ما وجدوا في كتابهم فينافقون الفريقين فالاستفهام
 على الاول تقرير وعلى الثاني انكار ونهي (ليحاجوكم به عند ربكم) ليحتجوا عليكم بما
 أنزل ربكم في كتابه جعلوا محاجتهم بكتاب الله وحكمه محاجة عنده كما يقال عند الله كذا ويراد به
 انه جاء في كتابه وحكمه وقيل عند ذكر ربكم أو بين يدي رسول ربكم وقيل عند ربكم في القيامة
 وفيه نظر اذا الاخفاء لا يدفعه (أفلا تعقلون) اما من تمام كلام اللامتين وتقديره أفلا تعقلون انهم

يحتاجونكم

والاولى أن تحمل الخشية على المعنى الحقيقي باعتبار خلق الحياة والعقل فيها ولا حاجة الى البنية عند

أهل السنة وكون الهبوط والخشية على تقدير خلق الحياة والعقل لا يصلح بيانا لكون النجارة أقل قسوة كما قاله العلامة التفتازاني فيه

نظر فانه يفيد ان الحجر في نفسه بحيث لو حصل له العلم بالباري وصفاته تحصل له الخشية والهبوط بها وقلوبهم ليست كذلك (قوله ضما الى

ما بعده) أي جعل بالياء كما جعل ما بعده من الفواصل وهو قوله تعالى وهم يعلمون (قوله فينافقون الفريقين) أي المؤمنين

والكافرين اما النفاق مع المؤمنين فظاهر واما النفاق مع غيرهم فبإخفاء ما قالوه للمؤمنين من انهم على الحق ورسولهم هو المبشر به

(قوله فالاستفهام على الاول تقرير) فان قيل التقرير يكون على الفعل الذي وقع أي ما كان ينبغي أن يكون ذلك الامر الذي كان

نحو قوله أفصيت ربك وهذا يكون متعلقا بالماضي فلا يناسب الفعل المضارع قلنا هذا التقرير بان يكون حكاية الحال الماضية (قوله

وفيه نظر اذا الاخفاء لا يدفعها) أي الاخفاء في الدنيا لا يمنع المحاجة في القيامة

(قوله جهلة لا يعرفون الكتابة الخ) ظاهر كلامه يدل على أنه فسر الامي بالجاهل باعتبار ان الجهل لازم في الامي أكثر فاذا فسر الكتاب بالكتابة كان قوله تعالى لا يعلمون صفة مفيدة للذم و يحتمل أن تكون للتخصيص اذا الجاهل قديم الكتاب واذا فسر الكتاب بالتوراة كان لمجرد الذم و يحتمل أن يكون للتأكيـد لان الجاهل لا يعلم التوراة (قوله تمنى داود الزبور على رسل) لك أن تقول هذا لا يلائم جعل التمنى بمعنى القراءة الخالية عن المعرفة اذ يدل على أن تمنى داود الزبور عار عن المعرفة والتدبر فتأمل قال العلامة التفتازاني هذا البيت مذكرة لقصة عثمان رضى الله عنه وينبغي أن يكون قوله ليـله بالاضافة لبقاء الوحدة على ما في النسخ يعرف ذلك بالتأمل أقول انما كان ينبغي أن يكون بهاء الضمير لبقاء الوحدة لان تاء الوحدة تدل على ان قراءته لكتاب الله ليلة واحدة من الليالي بخلاف ليـله بالضمير واعلم انه قد ذكر للمصراع الاول من البيت المذكور مصراع آخر (١٦٥) وهو آخره لاقى حمام المقادر وهذا البيت

صرح في انه قتل في آخره
فايله بالضمير يناسب جملة
على الذي قتل في آخره
فكان الاضافة لنوع من
الاختصاص (قوله وهذا
لا يناسب وصفهم بانهم
أميون) يجوز ان يكون
المراد بالامي من ليس له علم
بالكتاب فيكون لا يعلمون
الكتاب وصفا كاشفا (قوله
وقد يطلق بازاء العلم الخ)
يعنى ان المشهور ان الظن
يطلق على الاعتقاد الراجح
مع تجوز احتمال النقيض
وبهذا المعنى لا يشمل
الظن المعتبر ههنا اذ ليس
ههنا تجوز احتمال النقيض
بل هم جازمون باعتقادهم
الفاسد والمراد بالظن
ههنا ما يقابل العلم فيشمل
الاعتقاد الجازم الغير
المطابق ويعلم بما ذكر ان
العلم يطلق على كل رأى
مستند الى قاطع والمراد

بحاجونكم به فيحجونكم أو خطاب من الله تعالى للمؤمنين متصل بقوله أفطمعون والمعنى أفلا
تعقلون حالهم وان لا مطمع لكم في ايمانهم (أو لا يعلمون) يعنى هؤلاء المنافقين أو اللائمين أو
كلهما أو اياهم والمحرفين (ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون) ومن جملتهما اسرارهم الكفر
واعلانهم الايمان واخفاء ما فتح الله عليهم واظهار غيره وتحريف السكام عن مواضعه ومعانيه
(ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب) جهلة لا يعرفون الكتابة فيطالعوا التوراة ويتحققوا
ما فيها أو التوراة (الأماني) استثناء منقطع والاماني جمع أمنية وهي في الاصل ما يقدره
الانسان في نفسه من منى اذا قدر ولذلك تطلق على الكذب وعلى ما يتمنى وما يقرأ والمعنى ولكن
يعتقدون أكاذيب أخذوها تقليدا من المحرفين أو مواعيد فارغة سمعوها منهم من ان الجنة لا يدخلها
الا من كان هوذا وان النار ان تمسهم الا أياما معدودة وقيل الا ما يقرؤون قراءة عارية عن معرفة المعنى
وتدبره من قوله تمنى كتاب الله أول ليلة * تمنى داود الزبور على رسل

وهو لا يناسب وصفهم بانهم أميون (وان هم الا يظنون) ما هم الا قوم يظنون لا علم لهم وقد يطلق
الظن بازاء العلم على كل رأى واعتقاد من غير قاطع وان جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد والزائغ عن الحق
لشبهة (فويل) أى تحسر وهلك ومن قال انه واد أو جبل في جهنم فعناه ان فيها مواضع يتبوأ فيه
من جعل له الويل ولعله سماه بذلك مجازا وهو في الاصل مصدر لافعل له وانما ساغ الابتداء به نكرة لانه
دعاء (للذين يكتبون الكتاب) يعنى المحرفين ولعله أراد به ما كتبوه من التأويلات الزائفة
(بايديهم) ناكيد كقولك كتبت بيمينى (ثم يقولون هذا من عند الله ليشتري به ثمنا قليلا) كي
يحصلوا به عرضا من اعراض الدنيا فانه وان جل قليل بالنسبة الى ما استوجبوه من العقاب الدائم
(فويل لهم مما كتبت أيديهم) يعنى المحرف (وويل لهم مما يكسبون) يريد به الرشى (وقالوا
لن تمسنا النار) المس اتصال الشئ بالبشرة بحيث تتأثر الحاسة به واللمس كالطلب له ولذلك يقال
ألمسه فلا أجده (الا أياما معدودة) محصورة قليلة روى ان بعضهم قالوا نذب بعدد أيام عبادة
المجل أو بعين يوما وبعضهم قالوا مدة الدنيا سبعة آلاف سنة وانما نذب مكان كل ألف سنة يوما
(قل اتخذتم عند الله عهدا) خبر أو وعدا بما تزعمون وقرأ ابن كثير وحفص باظهار الـذال

بالقاطع البداة أو البرهان (قوله لانه دعاء) فيكون مثل سلام عليك وان قيل هذا يناسب القول الاول وهو ان يكون الويل بمعنى الهلاك
دون ما اذا جعل بمعنى الوادى أو الجبل المذكور لان معنى سلام عليك سلام منى عليك وهذا لا يناسب المعنى الثانى قلنا هو على المعنى الثانى
معرفة لانه علم لمكان مخصوص وحصر جواز الابتداء به لانه دعاء المذهب المشهور لاكثر النجاة وأما المحققون منهم فلم يشترطوا في
جواز كون المبتدأ نكرة الا كونه مفيدا نحو كوكب انقض الساعة قال الرضى قال ابن الدهان اذا حصلت الفائدة فاخبر عن أى نكرة
شئت فلك أن تقول رجل في الدار وكوكب انقض الساعة قال الله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة (قوله واللمس كالطلب له) قال
في الصحاح اللمس اللمس باليد ففسير اللمس بما هو كالطلب له لا يطابق ما في الصحاح نعم الالتماس الطلب والتمس الطلب مرة بعد أخرى
كندا في الصحاح (قوله وانما نذب مكان كل ألف سنة يوما) هذا توهم عجيب وغلط غريب وجهل فاحش لا أصل له وشبهة لا منشأ لها

(قوله وفيه دليل على أن الخلف في خبر الله تعالى محال) لك أن تقول هذا يدل على أن الخلف في وعد الله محال دون مطلق الخبر فإن العهد المذكور ههنا وعد واعلم أن في هذه المسئلة خلافا بين أهل الكلام فبعضهم على أن الخلف في خبر الله تعالى محال مطلقا سواء كان في الوعد أو الوعيد لأن الخلف نقص تقدس الله تعالى منه وبعضهم على أن الخلف في الوعيد جائز دون الوعد لأن الخلف في الوعيد ليس بنقص بل هو عفو وكرم وإلى هذا ذهب بعض أعظم العلماء قدس الله أرواحهم (قوله على وجه أعم) فغنى قوله بلى إيجاب ما نقول من مساس النار زمانا مديدا ودهرا (١٦٦) طويلا لكل من كسب سيئة فأحاطت به الخطيئة وليس الحكم مخصوصا بفرقة

اليهود (قوله بلى من كسب سيئة الآية) فإن قات با فائدة قوله من كسب سيئة اذ يكفي أن يقال بلى من أحاطت به خطيئته الآية قات فائدته الزجر عن المعاصي والاشعار بأن من كسب سيئة فقد يترتب إحاطة الخطيئة ويخشى استمراره على المعصية فينجرأ أمره إلى الكفر نعوذ بالله (قوله والخطيئة تغلب فيما قصد بالعرض) معناه أن الخطأ يغلب فيما لا يتوجه القصد إليه حقيقة بل يتوجه إلى شيء آخر لكن يترتب عليه ما لا يقصد إليه حقيقة وإنما قال غالباً لأن الذنب يقال له الخطيئة وإن توجه القصد إليه بالذات (قوله وتعليقه بالسيئة الخ) يمكن أن يكون الكسب ههنا بمعنى مطلق الاستجلاب فيكون مجرا مرسل من قبيل استعمال اسم الكل في الجزء (قوله تحقيق ذلك) أي تحقيق

والباقون بادغامه (فلن يخلف الله عهده) جواب شرط مقدر أي إن اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده وفيه دليل على أن الخلف في خبره محال (أم تقولون على الله مالا تعلمون) أم معادلة طمزة الاستفهام بمعنى أي الأمرين كائن على سبيل التقرير للعلم بوقوع أحدهما أو منقطعة بمعنى بل أتقولون على التقرير والتقرير (بلى) اثبات لما نفوه من مساس النار لهم زمانا مديدا ودهرا طويلا على وجه أعم ليسكون كالبرهان على بطلان قولهم وتختص بجواب النفي (من كسب سيئة) قبيحة والفرق بينها وبين الخطيئة أنها قد تقال فيما يقصد بالذات والخطيئة تغلب فيما يقصد بالعرض لانها من الخطأ والكسب استجلاب النفع وتعليقه بالسيئة على طريقة قوله فبشرهم بعذاب أليم (وأحاطت به خطيئته) أي استولت عليه وشملت جملة أحواله حتى صار كالمحاط بها لا يخلو عنها شيء من جوانبه وهذا إنما يصح في شأن الكافر لأن غيره وإن لم يكن له سوى تصديق قلبه وإقرار لسانه فلم تحط الخطيئة به ولذلك فسرها السلف بالكفر وتحقيق ذلك أن من أذنب ذنبا ولم يقلع عنه استجره إلى معاودة مثله والانهماك فيه وارتكاب ما هو أكبر منه حتى تستولي عليه الذنوب وتأخذ بمجامع قلبه فيصير بطبعه مائلا إلى المعاصي مستحسنا إياها معتقدا أن لالذة سواها مبغضا لمن يمنعه عنها مكنيا لمن ينصحها فيها كما قال الله تعالى ثم كان عاقبة الذين أساؤا السوأي أن كذبوا بآيات الله وقرأ نافع خطيئته وقرئ خطيئته وخطيئته على القلب والادغام فيها (فأولئك أصحاب النار) ملازموها في الآخرة كما أنهم ملازمون أسبابها في الدنيا (هم فيها خالدون) دائمون أولابثون لبثا طويلا والآية كما ترى لا حجة فيها على خلود صاحب الكبيرة وكذا التي قبلها (والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) جرت عادته سبحانه وتعالى على أن يشفع وعده بوعيده لترجي رحته وبخشي عذابه وعطف العمل على الإيمان يدل على خروجه عن مسماه (وإذا أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا يعبدون إلا الله) أخبار في معنى النهي كقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد وهو أبلغ من صريح النهي لما فيه من إيهام أن المنهي سارع إلى الانتهاء فهو يخبر عنه ويعضده قراءة لا تعبدوا وعطف قولوا عليه فيكون على إرادة القول وقيل تقديره أن لا يعبدوا فلهذا حذف أن رفع كقوله

ألا إله إلا هو الزاجري احضر الوغى * وأن أشهد بالذات هل أنت مخلدى ويدل عليه قراءة أن لا تعبدوا فيكون بدلا عن الميثاق أو معمولا له بحذف الجار وقيل أنه جواب قسم دل عليه المعنى كأنه قال وحلفناهم لا يعبدون وقرأ نافع وابن عامر وأبو عمرو وعاصم ويعقوب بالتاء حكاية لما خوطبوا به والباقيون بالياء لانهم غيب (و بالوالدين احسانا) متعلق بمضمر تقديره وتحسنون

ما ذكر من كسب السيئة وإحاطة الخطيئة (قوله والآية كما ترى لا حجة فيها الخ) لأن الحكم المذكور أو مخصوص بالكافر كما صرح به (قوله وكذا الآية التي قبلها) وهي قوله تعالى فويل للذين يكتبون الآية لأن الويل لا يدل على الخلود أولان الحكم المذكور مخصوص بالكفار (قوله فيكون على إرادة القول) ليحصل الارتباط بين قوله لا تعبدوا وما قبله فيكون بدلا من الميثاق أو معمولا له بحرف الجر على تقدير البداية يكون المعنى وإذا أخذنا ميثاق بني إسرائيل توحيدهم كما قاله صاحب الكشف وعلى تقدير كونه معمولا بحرف الجر يكون المعنى وإذا أخذنا ميثاق بني إسرائيل بأن لا تعبدوا إلا الله

(قوله وحسني على المصدر) قال العلامة التفتازاني هذا رد على الزجاج حيث منع هذه القراءة وهمامنه ان حسني تأنيث الاحسن فلا يستعمل بدون اللام (قوله وانتم معرضون عادتكم الاعراض) فسر به بذلك لان هذا كثر فائدة من مجرد الاعراض وهذا ناشئ من الجملة الاسمية فتكون جملة حالية أي توليتكم حال كونكم مستمرين على الاعراض والتولي ويحتمل أن تكون معترضة (قوله على نحو ما سبق) أي على التوجيهات التي ذكرت في قوله تعالى وإذا أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون الآلهة (قوله وانما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لاتصاله به نسباً أودينا) فيه نظر فان اتصال واحد بآخر نسباً أودينا لا يجعل قتل أحدهما الآخر قتل نفسه والاولى أن يكون المراد من قوله لا تسفكون دماءكم دماء المنتسبين بكم أو يقال قتل الرجل غيره بوجوب قتله كما ذكر فتوسع فيه فجعل الاول عين الثاني (قوله فيكون اسناد الاقرار اليهم مجازاً) ظاهر هذا الكلام انه تفرع على قوله وقيل الخ فيكون اسناد الاقرار اليهم على غير هذا الوجه حقيقة وفيه نظر والظاهر أن اسناد الافعال المذكورة الى الاسلاف بتقدير مضاف وامانه أخذ الميثاق من الموجودين في زمان النبي فغير ظاهر اذ لا يعلم انهم عهدوا ذلك العهد في زمنه صلى الله عليه وسلم نعم الخطاب في قوله أتم للوجودين في عصره ونسبة القتل والاخراج اليهم بالاعتبار المذكور الآن (١٦٧) يقال المراد من أخذ الميثاق واقرارهم

تكاليفهم باحكام كتابهم وقبولهم لها (قوله فانه القتل في الحقيقة) ليس المراد انه القتل حقيقة لغوية واطلاق القتل على غيره أعني سفك الدم مجازاً وانما المراد من القتل الحقيقي الشيء الذي أثره أقوى وأشد وأدوم من القتل الذي هو ازهاق الروح لان فائدة الحياة هي الذات والبعث عن الآلام ولما كانت لذات الحياة الابدية أقوى وأدوم كانت زوالها أولى بان يسمى ما يوجب قتلها وكذا القول في الجلاء الحقيقي (قوله على معنى أتم

أو أحسنوا) وذى القربى واليتامى والمساكين) عطف على الوالدين واليتامى جمع يتيم كنديم وندامي وهو قليل ومسكين مفعيل من السكون كأن الفقر أسكنه (وقولوا للناس حسناً) أي قولوا حسناً وسماه حسناً للمبالغة وقراءته والكسائي ويعقوب حسناً بفتح حتين وقرئ حسناً بضم حتين وهو لغة أهل الحجاز وحسن على المصدر كبشري والمراد به ما فيه تخلق وارشاد (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) يريد بهما ما فرض عليهم في ملتهم (ثم توليتكم) على طريقة الالتفات وأعمل الخطاب مع الموجودين منهم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن قبلهم على التغليب أي أعرضتم عن الميثاق ورفضتموه (الاقليلاً منكم) يريد به من أقام اليهودية على وجهها قبل النسخ ومن أسلم منهم (وانتم معرضون) قوم عادتكم الاعراض عن الوفاء والطاعة وأصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض (واذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم) على نحو ما سبق والمراد به ان لا تعرض بعضهم بعضاً بالقتل والاجلاء عن الوطن وانما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لاتصاله به نسباً أودينا أولانه يوجب قصاصاً وقيل معناه لا تركبوا ما يبيع سفك دمائكم واخراجكم من دياركم أو لا تفعلوا ما يريدكم ويصرفكم عن الحياة الابدية فانه القتل في الحقيقة ولا تقترفوا ما تمنعون به عن الجنة التي هي داركم فانه الجلاء الحقيقي (ثم أقررتكم) بالميثاق واعترفتم بلزومه (وانتم تشهدون) توكيد كقولك أقر فلان شاهداً على نفسه وقيل وأتم أيها الموجودون تشهدون على اقرار أسلافكم فيكون اسناد الاقرار اليهم مجازاً (ثم أنتم هؤلاء) استبعاد لما ارتكبوه بعد الميثاق والاقرار به والشهادة عليه وانتم مبتدأ وهؤلاء خبره على معنى أتم بعد ذلك هؤلاء الناقضون كقولك أنت ذلك الرجل الذي فعل كذا نزل تغير الصفة

بعد ذلك هؤلاء الناقضون) الى قوله نزل تغير الصفة منزلة تغير الذات فان قيل اذا كان المراد أتم هؤلاء الناقضون لا يحسن جعل تغير الصفة الناقضون لا بد ان يكونوا معاهدين تغير الذات فالجواب ان جعل هؤلاء خبراً لا يتم بفيد تغير الذات لان قوله الناقضون يفيد حتى يتوجه عليه ما ذكر فكانه قيل أتم هؤلاء يفيد تغير الذات وما هو الا بحسب الوصف الذي هو النقض كما سيحجى فـ كانه قيل استعمل ما يفيد تغير الذات فيما يكون التغاير فيه بحسب الوصف توسعاً للنكتة التي ستجىء لا يرد السؤال المذكور ان يحسن هذا على بل الناقضون لا بد ان يكونوا المعاهدين والظاهر ما وجهه الكشف وهو ان المراد انكم قوم آخرون غير أولئك المقرين تنزلاً لتغير الصفة منزلة تغير الذات لكنه قال بعد ذلك كما تقول رجعت بغير الوجه الذي خرجت به ومعناه رجعت على صفة غير الصفة التي خرجت بها قال العلامة التفتازاني فيه نصريح بتغاير الوجه وكناية عن تغاير الذات وما ذاك الا بحسب الوصف ومن هذا يعلم انه يكفي في المقصود اعتبار تغاير الصفة في الحاجة الى اعتبار تغاير الذات وجعل تغاير الصفة منزلة تغاير الذات والجواب ان اعتبار تغاير الذات للمبالغة في تقييح حالهم وكانهم قوم آخرون يفعلون ما يحكي عنهم فيفيد انه كالمستحيل ان يعهد قوم ما ذكرتم ينقضون عهدهم ويفعلون خلافه

ما عاهدوه (قوله وعدهم باعتبار ما أسند اليهم حضورا الخ) يعني جعلهم مخاطبين باعتبار اسناد هذه الافعال المذكورة اليهم وهي عدم السفك وعدم الاخراج من (١٦٨) الديار وجعلهم غائبين باعتبار اسناد الافعال التي سيحكي عنهم في قوله تقتلون

أنفسكم الآية أو التعبير عنهم بضمير الخطاب باعتبار حضورهم والتعبير عنهم باسم الإشارة الذي من الاسماء الظاهرة التي في حكم الغيب باعتبار الجمل التي يحىء ذكرها ولا يخفى ان هذا التقرير يناسب اتحاد الذات لا التغاير فتأمل (قوله اما حال والعامل فيه معنى الإشارة) فيه نظراذ ليس الإشارة اليهم -م حال كونهم -م قائلين مخرجين ويمكن توجيهه بتكاف فتأمل (قوله أو بيان لهذه الجمل) ان قيل لا خفاء في ان معناهما متخالفان ليس احدهما متضمنة للآخرى بل هذه الجمل دالة على من انصف بجملة تقتلون أنفسكم قلنا هؤلاء إشارة الى جماعة مخصوصة متصفة بصفة بيانها قوله تقتلون أنفسكم نحو قوله تعالى فوسوس اليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك الآية والغرض من التوجيهين المذكورين وجه عدم عطف تقتلون أنفسكم على ما قبله (قوله وقيل هؤلاء تأ كيد لا يخفى انه ليس بتأ كيد

منزلة تغير الذات وعدهم باعتبار ما أسند اليهم حضورا وباعتبار ما سيحكي عنهم غيبا وقوله تعالى (تقتلون أنفسكم وتخرجون فر يقامنكم من ديارهم) اما حال والعامل فيها معنى الإشارة أو بيان لهذه الجمل وقيل هؤلاء تأ كيد والخبر هو الجمل وقيل بمعنى الذين والجمل صاته والمجموع هو الخبر وقرئ تقتلون على التكثير (تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان) حال من فاعل تخرجون أو من مفعوله أو كليهما والتظاهر التعاون من الظهر وقرأ عاصم وحزرة والكسائي بحذف إحدى التاءين وقرئ باظهارها وتظهرون بمعنى تتظهرون (وان يأتوكم أسارى تفادوهم) روى ان قريظة كانوا حلفاء الاوس والنضير حلفاء الخزرج فاذا اقتتلا عاون كل فريق حلفاءه في القتل وتخریب الديار واجلاء أهلها واذا أسرا أحد من الفريقين جمعوا له حتى يفدوه وقيل معناه ان يأتوكم أسارى في أيدي الشياطين تنصروا ولا تقاذهم بالارشاد والوعظ مع تضييعكم أنفسكم كقوله تعالى أتاأمرون الناس بالبِر وتذسبون أنفسكم وقرأ حزة أسرى وهو جمع أسير كجريح وجرحى وأسارى جمعه كسكرى وسكارى وقيل هو أيضا جمع أسير وكأنه شبه بالكسلان وجمع جمعه وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحزرة وابن عامر تفدوهم (وهو محرم عليكم اخراجهم) متعلق بقوله وتخرجون فر يقامنكم من ديارهم وما بينهما اعتراض والضمير للشأن أو مبهم ويفسره اخراجهم أو راجع الى ما دل عليه تخرجون من المصدر واخراجهم بدل أو بيان (أفتؤمنون ببعض الكتاب) يعنى الفداء (وتكفرون ببعض) يعنى حرمة المقاتلة والاجلاء (فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحياة الدنيا) كقتل قريظة وسبيهم واجلاء بني النضير وضرب الجزية على غيرهم وأصل الخزي ذل يستحيا منه ولذلك يستعمل في كل منهما (ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب) لان عصيانهم أشد (وما الله بغافل عما تعملون) تأ كيد للوعيد أى الله سبحانه وتعالى بالمرصاد لا يغفل عن أفعالهم وقرأ عاصم في رواية المفضل تردون على الخطاب لقوله منكم وابن كثير ونافع وعاصم في رواية أبي بكر وخلف ويعقوب يعملون على ان الضمير لمن (أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة) آثروا الحياة الدنيا على الآخرة (فلا يخفف عنهم العذاب) بنقض الجزية في الدنيا والعذاب في الآخرة (ولا هم ينصرون) بدفعهما عنهم (ولقد آتينا موسى الكتاب) أى التوراة (وقفينا من بعده بالرسول) أى أرسلنا على أثره الرسل كقوله سبحانه وتعالى ثم أرسلنا رسلا تترى يقال قفاه اذا تبعه وقفاه به اذا أتبعه اياه من القفا نحو ذنبه من الذنب (وآتينا عيسى بن مريم البينات) المعجزات الواضحات كاحياء الموتى وبراء الاكمه والابرص والاخبار بالمغيبات أو الانجيل وعيسى بالعبرية أي شوع ومريم بمعنى الخادم وهو بالعربية من النساء كالزير من الرجال قال رؤبة * قلت لزير لم تصله مريمه * ووزنه مفعول اذ لم يثبت فعيل (وأيدناه) وقويناه وقرئ أيدناه بالمد (بروح القدس) بالروح المقدسة كقولك حاتم الجود ورجل صدق وأراد به جبريل وقيل روح عيسى عليه الصلاة والسلام ووصفها به لطهارته عن مس الشيطان أو لكرامته على الله سبحانه وتعالى ولذلك أضافه الى نفسه تعالى أولانه لم تظمه الا صلاب ولا ارحام الطوامث أو الانجيل أو اسم الله الاعظم الذي كان يحى به الموتى وقرأ ابن كثير القدس بالاسكان في جميع القرآن (أفكلما جاءكم رسول بما لاتهوى أنفسكم) بما لاتحبه يقال

هوى

لفظى ولا معنوى فلزم قسم آخر من التأ كيد الا أن يقول هذا القائل انه تأ كيد لفظى بان يقال

التأ كيد اللفظى مالمس بمعنوى وهو الالفاظ المعينة (قوله بالروح المقدسة) الروح تذكر وتؤنث (قوله كالزير من الرجال) الزير من الرجال من يحب محادثة النساء ومحالستهن

(قوله ووسطت الهمزة بين الفاء وما تعلق به الخ) ما تعلق به الفاء من قوله ولقد آتينا موسى الكتاب الخ واعلم ان في نحو هذه الجملة مذهبين أحدهما ان الهمزة مقدمة لفظا ومعنى على حرف العطف والثاني ان همزة الاستفهام مؤخرة عن حرف العطف في الاصل ثم قدم رعاية للاستفهام المستحق للصدارة قال صاحب المغنى اذا كانت الهمزة في جملة معطوفة بالواو أو بالفاء أو بثم قدمت على العاطف تنبيها على اصلها في التصدير نحو أو لم ينظر وأفلم يسيرا أو اذما وقع آمنت به واخوانها متأخرة عن حرف العطف نحو وكيف تكفرون فاين تذهبون فاني يؤفكون وهل يهلك الا القوم الفاسقون هذا مذهب سيديويه والجمهور وخالفهم جماعة أولهم الزمخشري وزعموا ان الهمزة في محلها الاصل وان العطف على جملة مقدرة بينها وبين العاطف فيقولون التقدير في أفلم يسيرا أو أمكنوا فلم يسيرا وفي أفنضرب (١٦٩) عنكم الذي ذكر صفحا أنهم لم يفتضروا

عنكم الذي ذكر صفحا فيكون التقدير في جملة أفكما الخ أعرضتم أو مثل ذلك في كلام المصنف إشارة الى المذهبين اما الإشارة الى الاول فقوله ووسطت الهمزة بين الفاء وما تعلق به واما الى الثاني فقوله الفاء للعطف على مقدر ثم قال أي صاحب المغنى ويضعف قول الزمخشري ومن تبعه ما فيه من التكلف وانه غير مطرد اما الاول فلدعوى حذف الجملة فان قول بل بتقديم بعض المعطوف على العاطف فقد يقال انه أسهل منه واما الثاني فلانه غير ممكن في نحو أفن هو قائم على كل نفس بما كسبت وقد جزم الزمخشري في مواضع بما يقوله الجمهور منها في قوله تعالى أفأمن أهل القرى

هوى بالكسر هوى اذا أحب وهوى بالفتح هو يا باطنم اذا سقط ووسطت الهمزة بين الفاء وما تعلق به توبيخا لهم على تعقيبهم ذلك بهذا وتجييبا من شأنهم ويحتمل أن يكون استثناء الفاء للعطف على مقدر (استكبرتم) عن الايمان واتباع الرسل (ففر يقا كذبتهم) كموسى وعيسى عليهما السلام والفاء للسببية أو للتفصيل (وفر يقاتقتلون) كزكريا ويحيى عليهما السلام وانما ذكر بلفظ المضارع على حكاية الحال الماضية استحضارها في النفوس فان الامر فطيع أو مراعاة للفواصل أو للدلالة على انكم بعد فيه فانكم تحومون حول قتل محمد صلى الله عليه وسلم لولا اني أعصمه منكم ولذلك سحرتموه وسمتم له الشاة (وقالوا قلوبنا غلف) مغشاة باغطية خلقية لا يصل اليها ما جئت به ولا تفقهه مستعار من الاغلف الذي لم يخن وقيل أصله غلاف جمع غلاف خفف والمعنى انها أوعية للعلم لا تسمع علما الا وعته ولا تنبى ما تقول أو نحن مستغنون بما فيها عن غيره (بل لعنهم الله بكفرهم) رد لما قالوه والمعنى انها خلقت على الفطرة والتمكن من قبول الحق ولكن الله خذلم بكفرهم فابطل استعدادهم أو انها لم تأب قبول ما تقول لخلل فيه بل لأن الله تعالى خذلم بكفرهم كما قال تعالى فاصمهم وأعشى أبصارهم أو هم كفرة ملعونون فمن أين لهم دعوى العلم والاستغناء عنك (فقليل ما يؤمنون) فأيما قليلا يؤمنون وما من بدة للبالغة في التقليل وهو ايمانهم ببعض الكتاب وقيل أراد بالقلة العدم (ولما جاءهم كتاب من عند الله) يعني القرآن (مصدق لما معهم) من كتابهم وقرىء بالنصب على الحال من كتاب التخصيص بالوصف وجواب لما محذوف دل عليه جواب لما الثانية (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) أي يستنصرون على المشركين ويقولون اللهم انصرنا بنبي آخر الزمان المنعوت في التوراة أو يفتحون عليهم ويعرفونهم ان نبيا يبعث منهم وقد قرب زمانه والسين للبالغة والاشعار بان الفاعل يسأل ذلك عن نفسه (فلما جاءهم ما عرفوا) من الحق (كفروا به) حسدا وخوفا على الرياسة (فاعنة الله على الكافرين) أي عليهم وأتى بالمظهر للدلالة على انهم لعنوا الكفرهم فتكون اللام للعهد ويجوز أن تكون للجنس ويدخلون فيه دخولا أوليا لأن الكلام فيهم (بئس ما اشتروا به أنفسهم) مانكرة بمعنى شئ مميزة لفاعل بئس المستكن واشتروا

(٢٢ - (بيضاوي) - اول) ان يأتيهم انه عطف على فأخذناهم بغتة أقول يفهم من كلام الزمخشري

ان الوجهين جائزان ولكل منهما وجه اما وجه الاول فعدم التقدير واما الثاني فعدم انقلاب الهمزة عن موضعه (قوله لتخصصه بالوصف) كما قال النحاة ان ذا الحال يقع نكرة اذا اختص بوصف أو بالاضافة الى آخر ما فصوله كما ذكره في موضعه (قوله والاشعار بان الفاعل الخ) هذا في الظاهر ناظر الى المعنى الثاني ولعل عبارته أحسن من عبارة الكشف فان المفهوم من عبارته ان المبالغة هي سؤال الشخص عن نفسه والمفهوم من عبارة المصنف المبالغة بينهما وهو الظاهر (قوله مانكرة بمعنى شئ مميزة لفاعل بئس المستكن الخ) لك ان تقول لم لا يجوز ان يكون ما اشتروا فاعل بئس أو بدلا من الضمير والاحتمال الاول نقله الرضى عن الفراء وأتى على قالا ان ما بمعنى الذي واشتروا به أنفسهم صلتهم قال ويضعفه قلة وقوع الذي مصرح به فاعلانهم وبئس ولزوم حذف الصلة بإيجعها في فنع ما هي لان هي مخصوص أي نعم الذي فعله من الصدقات وكذلك دقته دقا نعماتها هي كلامه ويمكن تضعيف الاحتمال

الثاني بان الحمل على التمييز أولى من حمله على البدل لان وقوع التمييز بعده كثير واعلم ان المعنى على تقدير جعل ما موصولا فاعلا للفعل أظهر وأوضح من جعلها تمييزا بمعنى الشيء فالحمل عليه أولى ويمكن الجواب عن الوجهين اللذين ذكرهما الرضى اما عن الاول فبان وقوع الذي فاعل نعم وبش على قلة لا يوجب ان يكون ما غير فاعل ههنا واما عن الثاني فبان يقال لما كان المخصوص مذكورا وهو متحد بالذات مع جزء من الصلة فهو في حكم المذكور فـ كانه لم تحذف الصلة بتمامها والاولى ان يقال لما كان في مثل نعماهى مانع من كون ما بمعنى الذي وهو حذف الصلة بتمامها لم يجعل بمعناه واما في مثل بش ما شـ تر وافيـس فيه المانع المذكور فجعل ما بمعنى الذي وكونها فاعلا أولى من كونها تمييزا (قوله فانهم ظنوا انهم خلصوا أنفسهم عن العقاب بما فعلوا) هذا تقيص ما سبق من قوله تعالى فلم اجاءهم ما عرفوا وكفروا به لانهم لم يعرفوا ان النبي على الحق عرفوا ان مخالفته موجبة لهلاك أنفسهم لا خلاصها فان قيل لعله أراد بالعقاب العقاب الدنيوي وهو عدم الرياسة فانهم ان أسلموا فأت عنهم الرياسة قلنا هذا لا يناسب شراء الانفس لان شراء الانفس تخليصها من الهلاك الذي هو العذاب الأبدى ولعله لمثل ما ذكرنا لم يلتفت اليه صاحب الكشاف بل اقتصر على الوجه الاول (قوله ان يكفروا بما أنزل الله هو المخصوص بالذم) قال العلامة التفتازاني هذا انما يصح لو قال كفروا بلفظ الماضي لظهور ان ما باعوا به أنفسهم واستبدلوا في الماضي ليس هو ان يكفروا في المستقبل أقول يمكن ان يقال لما كان ما اشتروا به أنفسهم مثل حب الرياسة والجاه هو شيء يفضى الى (١٧٠) كفرهم في المستقبل نزل ما يترتب على الشيء منزلته اتساعا بل هو الكفر السابق

المستمر الحاصل في المستقبل (قوله وهو علة يكفر وا دون اشتر واللفصل) هذا رد على الكشاف فانه جعله علة لا شتر وا وقال العلامة التفتازاني معنى كلام القاضي ان المخصوص وان لم يكن أجنبيا بالنسبة الى فعل الذم وقاءله ولكن لا خفاء في انه أجنبي بالنسبة الى الفعل الذي وصف به تمييز الفاعل ويمكن ان يقال ان اشتر وا صفة

صفته ومعناه باعوا واشتر وا بحسب ظنهم فانهم ظنوا انهم خلصوا أنفسهم من العقاب بما فعلوا (ان يكفروا بما أنزل الله) هو المخصوص بالذم (بغيا) طلبا لما ليس لهم وحسدا وهو علة أن يكفروا دون اشتر واللفصل (ان ينزل الله) لان ينزل أى حسدوه على ان ينزل الله وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وسهل ويعقوب بالنخفيف (من فضله) بغنى الوحي (على من يشاء من عباده) على من اختاره للرسالة (فباؤا بغضب على غضب) لا كفروا والحسد على من هو أفضل الخلق وقيل لكفرهم بمحمد صلى الله عليه وسلم بعد عيسى عليه السلام أو بعد قو لهم عزير ابن الله (ولـ كافرين عذاب مهين) يراد به اذلالهم بخلاف عذاب العاصي فانه طهرة لذنوبه (واذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله) يعي الكتب المنزلة بأسرها (قالوا تؤمن بما أنزل علينا) أى بالتوراة (ويكفرون بما وراءه) حال من الضمير في قالوا وراء في الاصل مصدر جعل ظرفا و يضاف الى الفاعل فيراد به ما يتوارى به وهو خلفه والى المفعول فيراد به ما يوارى به وهو قدامه ولذلك عدم الضداد (وهو الحق) الضمير لما وراءه والمراد به القرآن (مصدق لما معهم) حال مؤكدة تتضمن رد مقالهم فانهم لما كفروا بما يوافق التوراة فقد كفروا بها (قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين) اعتراض

للتمييز فهو متمم له فليس ان يكفروا أجنبيا عنه مطقا (قوله ووراء في الاصل عليهم مصدر) قال في الصحاح وراء بمعنى خلف وقديحى بمعنى القدام ولكن لم يتعرض لكونه في الاصل مصدرا (قوله ويضاف الى الفاعل الخ) مفهوم كلامه ان وراءه لا يكون مستعملا بالمعنى المصدرى لان ما يتوارى بالشيء ليس المعنى المصدرى وكذا ما يتوارى به الشيء فاما معنى اضافته الى الفاعل أو المفعول ولا يخفى ما في كلامه من التكاف والاضطراب والاولى ان يقال ان وراء في الاصل بمعنى الخفاء ويطلق الوراء على القدام لانه يحصل عنه خفاء ما في خلفه وقد يطلق على الخلف لانه مختلف بالشيء الذي يكون قدامه (قوله ما يتوارى به) أى ما يتوارى بالشيء وهو أى ما يتوارى بالشيء أى يصير مخفيا بسببه هو خلفه وما يوارى به أى ما يخفى الشيء يجب ان يكون قدامه فيكون وراء زيد اذا كان زيدا فاعلا يكون خلفه أى ما يتوارى بزيد واذا كان زيد مفعولا يكون المعنى ما يخفى زيدا به (قوله فانهم لما كفروا بما يوافق التوراة الخ) لك ان تقول موافقة القرآن للتوراة اما باعتبار الصفات الالهية وأفعال الله وحكمه أو باعتبار الاحكام وعلى التقديرين لا يلزم من الكفر بالقرآن الكفر بالتوراة اذ الكفر باعتبار انكارانه نازل من عند الله وانكارانه نازل لا يستلزم انكار التوراة أيضا وكذلك الجواب ان القرآن يوافق التوراة باعتبار انه نازل من عند الله فانه ذكر في التوراة ان النبي صلى الله عليه وسلم الذي أنزل عليه القرآن حق فانكاره انكار للتوراة (قوله قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين) ههنا إشكال وهو انه لا يخلو اما ان يكون الخطاب حقيقة مع الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم والمراد

آبائهم الذين قتلوا الانبياء من قبل فان كان الاول فيأباه قوله تعالى من قبل وأيضا هم ماقتلوا نبيا وان كان الثاني فلا يرتبط بقوله
واذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا تومنون بما أنزل علينا الخ لان الظاهر ان هؤلاء القائلين الموجودون في زمان النبي صلى الله
عليه وسلم ويمكن ان يختار الثاني ويقال المراد قالوا تومنون أي نحن وآبائنا تغلبوا فزعموا انهم وآبائهم يؤمنون بالتوراة فرد الله
عليهم بقوله فلم تقتلون انبياء الله من قبل أي لم تقتل آباؤكم الانبياء من قبل فالفعل في الحقيقة مسند الى آباؤهم لكنه أسند
اليهم في الظاهر اشعارا بانهم يرضون بالقتل وأن فعلهم كفعلهم وإيمانهم كإيمانهم قيل يمكن ان يكون المعنى فلم يرضون بقتل الانبياء ولم
يرتضوه العلامة التفتازاني لان قوله تعالى من قبل يأتي عنه أقول يمكن الجواب بان معناه قل فلم تقتلون الانبياء السكانيين من قبل أي
لم يرضون بقتل الانبياء السكانيين من قبل (قوله وأشر بوا في قلوبهم العجل (١٧١) بكفرهم) فيه مبالغات أحدها اسناد

الاشرب اليهم فكان
حب العجل سار في جميع
أعضائهم الثانية حذف
المضاف لان التقدير حب
العجل أو عبادته فكان
العجل نفسه أشرب في
قلوبهم الثالثة انه أسند
الاشرب اليهم فهو متضمن
لاسناد الاشرب الى قلوبهم
ثم أكد ذلك بقوله في
قلوبهم (قوله وفي قلوبهم
بيان لمكان الاشرب)
وكان قائلا يقول الاشرب
في أي عضو فقل في قلوبهم
وعلى ما جوزه بعضهم من
ان في قد تكون زائدة كما في
قوله تعالى اركبوا فيها يمكن
ان يقال ان في ههنا زائدة
ويكون قلوبهم بدلا من
الواو (قوله لانهم كانوا
مجسمة أو حلوية)

عليهم بقتل الانبياء مع ادعاء الايمان بالتوراة والتوراة لا تسوغه وإما أسنده اليهم لانه فعل آباؤهم
وانهم راضون به عازمون عليه وقرأنا دفع وحده أنبياء الله مهموزا في جميع القرآن (ولقد جاءكم موسى
بالبينات) يعني الآيات التسع المذكورة في قوله تعالى ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات (ثم اتخذتم
العجل) أي الهما (من بعده) بعد مجيء موسى أو ذهابه الى الطور (وأنتم ظالمون) حال بمعنى
اتخذتم العجل ظالمين بعبادته أو بالاخلاق بالآيات الله تعالى أو اعتراض بمعنى وأنتم قوم عادتكم الظلم
ومساق الآية أيضا لا بطل قولهم تؤمن بما أنزل علينا والتنبيه على ان طريقهم مع الرسول طريقة
أسلافهم مع موسى عليهما الصلاة والسلام لا تتكرر القصة وكذا ما بعدها (واذا أخذنا ميثاقكم
ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا) أي قلنا لهم خذوا ما أمرتم به في التوراة
بجد واسمعوا سماع طاعة (قالوا سمعنا) قولك (وعصينا) أمرك (واشر بوا في قلوبهم
العجل) نداخهم حبه ورسخ في قلوبهم صورته لفرط شغفهم به كما يتداخل الصبغ الثوب والشراب
أعماق البدن وفي قلوبهم بيان لمكان الاشرب كقوله تعالى انما يأكلون في بطونهم نارا (بكفرهم)
بسبب كفرهم وذلك لانهم كانوا مجسمة أو حلوية ولم يروا جسما عجبا منه فتمكن في قلوبهم ما سول لهم
السامري (قل بثس ما يأمركم به ايمانكم) أي بالتوراة والخصوص بالذم محذوف نحو هذا الامر
أو ما يعمه وغيره من قبائحهم المعدودة في الآيات الثلاث الزاماعا بهم (ان كنتم مؤمنين) تقرير
للقبح في دعواهم الايمان بالتوراة وتقديره ان كنتم مؤمنين بهالم يأمركم بهذه القبائح ولا يرخص
لكم فيها ايمانكم بها أو ان كنتم مؤمنين بها فبئس ما يأمركم به ايمانكم بها لان المؤمن ينبغي ان لا
يتعاطى الا ما يقتضيه ايمانه لكن الايمان بها لا يأمر به فاذا لستم بمؤمنين (قل ان كانت لكم الدار
الآخرة عند الله خالصة) خاصة بكم كما قام لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصيبا على الحل من الدار
(من دون الناس) سائرهم واللام للجنس أو للمسلمين واللام للمهد (فتمنوا الموت ان كنتم صادقين)
لان من أيقن أنه من أهل الجنة اشتاقها وأحب التخاص اليها من الدار ذات الشوائب كما قال على
رضي الله تعالى عنه لا بألى سقطت على الموت أو سقط الموت على وقال عمر رضي الله تعالى عنه بصفين

لا يخفى ان المجسمة هم الذين يقولون بانه تعالى جسم والحلوية الذين قالوا بانه حال في الجسم كما ذكر في الكتب الكلامية
ولا يلزم من عبادة العجل ذلك اذ يجوز ان تكون عبادتهم له بسبب مجرد شركهم فلعيل هذا مفهوم من الخارج (قوله من دون
الناس) أي من غير مشاركة الناس تاكيد للخلوص قيل يمكن ان يكون من التعليل أي للخلوص لهم لعدم مشاركة الناس اياهم
فان من قد يجيء للتعليل نحو مما خطبوا لهم أغرقوا فادخلوا نارا فتأمل (قوله فتمنوا الموت ان كنتم صادقين) لقائل ان يقول
لا يلزم من اختصاص الجنة لهم وعدم دخول غيرهم فيها ان يتمنوا الموت لان بين المفارقة عن الدنيا والدخول في الجنة مسددا
منطاولا ويمكن ان يكون فيها شدة آثام ومتاعب لا يعلم قدرها الا الله ومنه زمان الكون في البرزخ فهذا مانع من عدم تمنى الموت
والجواب زعم اليهود على ما هو ظاهر كلامهم انهم اذا ماتوا دخلوا الجنة ايس بين مفارقتهم عن الدنيا والدخول في الجنة الاياما معدودة
لان من مات فقبيره امار وصية من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران ولما كان زعمهم ان لا يدخلوا النار الا سبعة أيام لزم عليهم

ان يتمنوا الموت اذ هم على زعمهم يكونون في الراحة في عالم البرزخ اذ من لم يكن في الراحة يكون في العذاب لكن زعمهم انهم لا يعلمون الاياما معدودة فيكون معنى الآية قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة على ما زعمتم من ان لا مهلة طويلا بين الموت والدخول في الجنة فتمنوا الموت (قوله جاء حبيب على فاقة) أي على حاجة وسوق الى الموت كذا قاله العلامة التفتازاني والظاهر انه حال عن المفعول المحذوف أي جاءني حبيب حال كوني على حاجة وسوق الى الموت (قوله لأفلم من ندم أي على التمني) أي أفلم من ندم عند الموت على تمنيه سابقا فان المؤمن اذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته فليس شيء أحب اليه مما أمامه فاحب لقاء الله وأحب الله لقاءه كما هو (١٧٢) نص الحديث على فائله الصلاة والسلام (قوله لانهم لو تمنوا الموت لنقل

أشهر) فان قيل يجوز ان يتمنوا في غير الملاء قلنا لو تمنوا لتمنوا في ملاء الناس حجة لما في القرآن كما هو عادتهم الذميمة (قوله وان كان بالقلب لقالوا تمنينا) بمعنى ان سلمنا ان التمني بالقلب لزم ان قالوا باللسان تمنينا (قوله على انه أريد بالذين أشركوا اليهود) كذا في الكشف وقال العلامة التفتازاني كلام ابتداء بيان لشدة حرص اليهود لانهم المراد بالشركين والالم يكن لهذا الكلام ربط بما قبله أقول لا حاجة الى التخصيص باليهود بل يمكن ان يكون المراد غيرهم كما قال في الكشف انه قيل أراد بالذين أشركوا المجوس لانهم كانوا يقولون لما لوكم عش ألف نيروز وألف مهرجان وعن ابن عباس هو قول الاعاجم أي هزار ارسال وربطه بما تقدم من قوله تعالى ولتجدنهم

الآن ألقى الاحبة محمد اوحز به وقال حذيفة رضي الله عنه حين احتضر جاء حبيب على فاقة لأفلم من ندم أي على التمني سيما اذا علم انها سالمة لا يشاركه فيها غيره (وان يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم) من موجبات النار كالكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم والقرآن وتحريف التوراة ولما كانت اليد العاملة مختصة بالانسان آلة لقدرته به اعمامة صنائعه ومنها أكثر من نفعه عبر بها عن النفس نارة والقدرة أخرى وهذه الجملة اخبار بالغيب وكان كما أخبر لانهم لو تمنوا النقل واشتبهوا فان التمني ليس من عمل القلب ليخفى بل هو أن يقول ليت لي كذا ولو كان بالقلب لقالوا تمنينا وعن النبي صلى الله عليه وسلم لو تمنوا الموت لغص كل انسان بريقه فمات مكانه وما بقي على وجه الارض يهودي (والله عليم بالظالمين) تهديد لهم وتنبيه على انهم ظالمون في دعوى ما ليس لهم ونفيه عن هولهم (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) من وجد به قلبه الجارى مجرى علم ومفعولاهم وأحرص الناس وتنكير حياة لانه أريد بها فرد من أفرادها وهي الحياة المتطاولة وقرئ باللام (ومن الذين أشركوا) محمول على المعنى وكأنه قال أحرص من الناس على الحياة ومن الذين أشركوا وافرادهم بالذكر للمبالغة فان حرصهم شديد اذ لم يعرفوا الا الحياة العاجلة والزيادة في التوبيخ والتقريع فانهم لما زاد حرصهم وهم مقرون بالجزاء على حرص المنكرين دل ذلك على علمهم بانهم صائرون الى النار ويجوز ان يرادوا حرص من الذين أشركوا حذف أحرص لدلالة لا أول عليه وأن يكون خبر مبتدأ محذوف صفته (يود أحدهم) على أنه أريد بالذين أشركوا اليهود لانهم قالوا عزير ابن الله أي ومنهم ناس يود أحدهم وهو على الاولين بيان لزيادة حرصهم على طريق الاستئناف (لو يعمر ألف سنة) حكاية لودادتهم ولو بمعنى ليت وكان أصله لو أعمر فاجرى على الغيبة لقوله يود كقولك حاف بالله ليفعلن (وما هو بزخزحه من العذاب أن يعمر) الضمير لاحدهم وأن يعمر فاعل مزخزحه أي وما أحدهم بمن يزخزحه من العذاب تعميده أو لمبادل عليه يعمر وان يعمر بدل منه أو مبهم وأن يعمر موضحة وأصل سنة سنة لقولهم سنوات وقيل سنة كجبهة لقولهم سانهته وتسنتت النخلة اذا أنت عليها السنون والزخزحة التباعد (والله بصير بما يعملون) فيجازيهم (قل من كان عدوا لجبريل) نزل في عبد الله بن صوريا سأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ينزل عليه بالوحى فقل جبريل فقال ذاك عدو باعاداتنا مرا وأشهدا انه أنزل على نبينا ان بيت المقدس سيخر به بختنصر فبعثنا من يقتله فراه بابل فدفع عنه جبريل وقال ان كان ربكم أمره بهلاكم فلا يسلطكم عليه ولا فيم تقتلونه وقيل دخل عمر رضي

أحرص الناس على حياة المبالغة في حرصهم فانه لما قيل هم أشد الناس حرصا والحال ان من الناس المشركين من الله يود أحدهم أن يعمر ألف سنة فحرصهم على الحياة مما لا يمكن وصفه (قوله وهو على الاولين الخ) قد مر توجيهات ثلاث لقوله تعالى ومن الذين أشركوا فقال ان قوله تعالى يود على الاولين جملة مستقلة على طريقة الاستئناف اذ الكلام على هذين التوجيهين تم عند قوله تعالى ومن الذين أشركوا وما على التوجيه الثالث وهو ان يكون يود أحدهم صفة مبتدأ محذوف ويكون قوله تعالى ومن الذين أشركوا خبره فيكون هذا المجموع جملة معطوفة على السابقة (قوله لو بمعنى ليت) تابع في ذلك صاحب الكشف وتوضيح المعنى انه في تقدير يود أحدهم قائلا لو أعمر بمعنى ليتني أعمر الا انه نظر الى لفظ أحدهم وهو غائب وذكرت الحكاية بلفظ الغيبة

كذلك قاله العلامة التفهيزاني والتقدير الذي ذكره لا يتم اذ لا وجه لمجرد قوله يودأحدهم قائلوا أنهم بل لابد من شيء آخر وهو ان يقال يودأحدهم العمر طويلا قائلوا أنهم والظاهر ان هذا تكلف والحق ان لو ههنا حرف مصدرى قال ابن هشام والذي أثبت لو المصدرية الفراء وأبو علي وأبو البقاء وابن مالك وأكثر ورع هذه بعدوة أو يود (قوله وان كان كما يقولان فليس بعدوين) فكان منشأ توهمهم الباطل قياس الملائكة المقر بين الى الله تعالى على خواص السلاطين المقر بين اليهم وذلك فاسد لان الملائكة كلهم مطيعون لامر خالقهم ومتزهون عن الحسد وعن الاخلاق الذميمة فلا وجه لعداوتهم بعضهم مع بعض (قوله فانه محل الفهم والحفظ) كون القاب محل الفهم ظاهر واما كونه محل الحفظ ففيه خفاء فان المسطور في كتب العلوم العقلية ان حافظ الصور الجزئية الخيال وحافظ المعاني الجزئية القوة الحاصلة في مؤخر الدماغ المسماة بالحافظة وحافظ المعاني السكية وخزانتها هو العقل المفيض على النفوس بامر ربه (قوله فليمت غيظا الخ) فان قلت اذا كان الجواب أحدا ما ذكر فواجهه ربط فانه نزله به قلنا اما وجه ربط الاول فبان يقال المعنى فليمت غيظا لانه نزله الآية وتوضيحه ان سبب غيظهم وعداوتهم (١٧٣) نزوله على قاب النبي عليه السلام وهذا أمر محقق فليمتوا غيظا واما وجه ربط الثاني فبان يقال بنزوله على قلبه باذن ربه فن أنكر نزوله كان عدوا لله ومن كان عدوا لله كان الله عدوه واعلم ان ظاهر قوله وقيل محذوف انه غير محذوف على الوجه الاول وليس كذلك لانه على الوجه الاول أيضا محذوف لقوله حذف الجواب وأقيم علته مقامه فالمراد ان يكون الجزاء محذوفا تقديره مع عدم ذكر شيء مقامه وحينئذ يكون قوله تعالى انه نزله الآية جملة مستأنفة كانه قيل ما سبب عداوة جبرائيل فقيل انه نزله الآية فتأمل (قوله أراد بعداوة الله

الله تعالى عنه مدراس اليهود يوما فسألهم عن جبريل فقالوا ذاك عدونا يطلع محمد على أسرارنا وانه صاحب كل خسف وعذاب وميكائيل صاحب الخصب والسلام فقال وما منزلتهما من الله قالوا جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وبينهما عداوة فقال ابن كانا كما تقولون فليس بعدوين ولا نتمأ كفر من الحير ومن كان عدوا أحدهما فهو عدو الله ثم رجع عمر فوجد جبريل قد سبقه بالوحي فقال عليه الصلاة والسلام لقد وافقت ربك يا عمر وفي جبريل ثمانى لغات قرى بمن أربع في المشهور جبرئيل كسلسبيل قراءة حمزة والكسائي وجبريل بكسر الراء وحذف الهمزة قراءة ابن كثير وجبرئيل كجيم حمز ش قراءة عاصم برواية أبي بكر وجبريل كقنديل قراءة الباقين وأربع في الشواذ جبرائيل وجبرائيل كجبراعيل وجبرئيل وجبرين ومنع صرفه للمجتمعة والتعريف ومعناه عبد الله (فانه نزله) البارز الاول لجبريل والثاني للقرآن واضماره غير مذكور يدل على خفاته شأنه كانه لتعينه وفرط شهرته لم يحتج الى سبق ذكره (على قلبك) فانه القابل الاول للوحي ومحل الفهم والحفظ وكان حقه على قلبى لانه جاء على حكاية كلام الله تعالى كانه قال قل ما تكلمت به (باذن الله) بامر الله أو تيسيره حال من فاعل نزله (مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين) أحوال من مفعوله والظاهر ان جواب الشرط فانه نزله والمعنى من عادى منهم جبريل فقد خلع ربة الانصاف أو كفر بمأمعه من الكتاب بمعاداته اياه لنزوله عليك بالوحي لانه نزل كتابا مصدقا للكتب المتقدمة حذف الجواب وأقيم علته مقامه أو من عاداه فالسبب في عداوته انه نزله عليك وقيل محذوف مثل فليمت غيظا أو فهو عدوى وأناءه كمال (من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكائيل فان الله عدو للكافرين) أراد بعداوة الله مخالفته عنادا أو معاداة المقر بين من عبادته وصدر الكلام بذكره تفخيما لشأنهم كقوله تعالى والله ورسوله أحق أن يرضوه وأفرد الملكين بالذكر لفضلهما كأنهما

تعالى مخالفته عنادا أو معاداة المقر بين من عبادته) ان قيل هذا يدل على ان عداوة الله تعالى ليست على معناها الحقيقي بل انما هي تجوز والمصنف فسر المحبة بميل النفس الى الشيء اكمال أدرك فيه بحيث يحمله على ما يقر به اليه والعبد اذا علم ان الكمال الحقيقي ليس الا الله وان كل كمال فهو من الله تعالى لم يكن حبه الا لله وذلك يقتضى ارادة طاعته والرغبة فيما يقر به فلذلك فسر المحبة بارادة الطاعة ولا يخفى ان العداوة ضد المحبة فهي نفرة النفس ظاهرا عن الشيء انقيصة أدركت فيه بحيث تحمله على ما يبعده عنه وعلى هذا فلا يجب ان يحمل عداوة الله على المعنى المجازى قلنا اعتقاد النقص في الله ليس مما يذهب اليه من له أدنى عقل فاليهود لم يدعوا ذلك وسيصرح به (قوله وصدر الكلام بذكره تفخيما لشأنهم) أى صدر الكلام بذكر الله مع ان اليهود لم يزعموا انهم أعداء الله بل زعموا انهم عدو جبرائيل والنبي عليهما السلام تنبيها على ان عداوة جبرائيل عداوة الله وكذا عداوة النبي عليه السلام عداوة الله وعداوة سائر الانبياء ثم ان قوله تعالى فان الله عدو للكافرين زيادة تفخيما شأن الانبياء والملائكة فانه يفيد ان من عادى الرسل والملائكة فان الله عدوهم

(قوله والتنبية على ان معاداة الواحد) هذا خبر مذكور في الكشف وهو انما يتم اذا كان الواو بمعنى او والا فلا يدل على ما ذكر بل على شرفهما فتأمل (قوله وقرئ بسكون الواو على ان التقدير الخ) لم يجعل الواو واو العاطفة الساكنة كما سكن الهاء في وهو اذ لم يوجد مثل ذلك في الواو العاطفة بل نجعل أو العاطفة للجملة الفعلية التي هي نبذة على الفاسقين لانه بمعنى الذين فسقوا نظرا الى المعنى وان لم يصح جعل صلة اللام الفعل واعلم ان فيما ذكره موافقا لصاحب الكشف نظرا اذ يلزم منه ان يكون الذين كلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم كافرين مطلقا ولكن ما ذكر بعده وهو قوله تعالى بل أكثرهم لا يؤمنون يدل على انهم ليسوا بكافرين مطلقا بل أكثرهم كفرون وبعضهم مؤمنون والجواب ان الفاسقين والكافرين والمعاهدين والنايذين في الآية بعض اليهود وضمير أكثرهم راجع الى مطالى اليهود فيندفع السؤال وقال العلامة التفتازاني أو في مثل هذه المواضع تفيد تساوي الأمرين في الوقوع مع ان الثاني أبعد وأليق بعدم الوقوع فيحمل على انها بمعنى بل وقد أثبتنا الثقات وشهد بها الاستعمال ودلت عليه ههنا القرينة أعني قوله بل أكثرهم لا يؤمنون (١٧٤) ترقيا الى الاغلاظ فالأغلاظ أقول فيه نظر لان تساوي الأمرين في الوقوع مع كون

أحدهما أبعد عن الوقوع لوجه ظاهر اذ بينهما تناف والاولى ابدال لنظ الاستواء بالاشتراك (قوله فسقوا أو كلما عاهدوا الخ) قدم النظر الوارد فيه والجواب عنه والاولى ان يقال ان الهمزة مؤخره عن حرف العطف تقديرا فتكون الجملة معطوفة على الجملة السابقة كما هو مذهب الجمهور (قوله أو ان لم ينبذ جهارا الخ) يعني يتوهم من قوله تعالى نبذه فريق منهم ان الاقلين منهم نايذون فلزم ان لا يكون أكثرهم نايذين فلزم ان يكونوا مؤمنين فرد هذا

من جنس آخر والتنبية على أن معاداة الواحد والكل سواء في الكفر واستجلاب العداوة من الله تعالى وان من عادى أحدهم فكأنه عادى الجميع اذ الموجب لعداوتهم ومحبتهم على الحقيقة واحد ولان الحاجة كانت فيهما ووضع الظاهر موضع المضمر للدلالة على أنه تعالى عاداهم لكفرهم وان عداوة الملائكة والرسول كفر وقرأ نافع ميكائيل ميكاعل وأبو عمرو ويعقوب وعاصم برواية حفص ميكال كيعاد والباقيون ميكائيل بالهمزة والياء بعدها وقرئ ميكئل ميكعل وميكئيل ميكعيل وميكائل (واقدا أنزلنا اليك آيات بينات وما يكفر بها الا الفاسقون) أي المتمردون من الكفرة والفسق اذا استعمل في نوع من المعاصي دل على عظمه كأنه متجاوز عن حده نزل في ابن صوريا حين قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما جئتنا بشئ نعرفه وما أنزل عليك من آية فتنبئك (أو كلما عاهدوا عهدا) الهمزة لانكار الواو للعطف على محذوف تقديره كفر وبالآيات وكلما عاهدوا وقرئ بسكون الواو على أن التقدير الا الذين فسقوا أو كلما عاهدوا وقرئ عوهدا وعهدوا (نبذه فريق منهم) نقضه وأصل النبذ الطرح لكنه يغلب فيما ينسى وانما قال فريق لان بعضهم لم ينقض (بل أكثرهم لا يؤمنون) رد لما يتوهم من أن الفريق هم الاقلون أو أن من لم ينبذ جهارا فهم مؤمنون به خفاء (ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم) كعيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام (نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله) يعني اتورا لان كفرهم بالرسول المصدق لها كفر بها فيما يصدقونه ونبذ لما فيها من وجوب الايمان بالرسول المؤيدين بالآيات وقيل مامع الرسول صلى الله عليه وسلم هو القرآن (وراء ظهورهم) مثل لاعراضهم عنه رأسا بلاعراض عما يرمي به وراء الظهر لعدم الالتفات اليه (كانهم لا يعلمون) أنه كتاب الله يعني أن علمهم به رصين ولكن يتجاهلون عنادا واعلم أنه تعالى دل بالآيتين على أن جيل اليهود أربع فرق فرقة آمنوا

بالتوراة

التوهم بقوله تعالى بل أكثرهم لا يؤمنون اذ لا يلزم من عدم النبذ جهارا وتمردا

وهو المراد من النبذ ههنا الايمان اذ يجوز ان يكونوا نايذين خفاء (قوله واعلم أنه تعالى قد دل بالآيتين على ان جل اليهود أربع فرق الخ) العبارة الواضحة ان يقال ان المفهوم من قوله تعالى من الآية الثانية بيان حال العالمين باحكام اتورا كما هو المفهوم من قوله تعالى كأنهم لا يعلمون وهم فرقتان فرقة تمسكوا باحكام التوراة ظاهرا كما ذكره وفرقة لم يتمسكوا بها ظاهرا وعلى هذا يكون مفهوم الآية الاولى بيان حال الجاهلين بها وهم قسمان أحدهما المتمردون المنهكمون في المعاصي المعرضون بالطبع عن تعلم أحكام التوراة والعمل بها الثاني الجاهلون الذين ليس لهم تمرد واعراض بالطبع لكن لم يتفق لهم علمها واليهام الاشارة بقوله تعالى بل أكثرهم لا يؤمنون وفي هذا القول اشارة أيضا الى الفرقة الخامسة الذين هم المؤمنون فهو لاء كل اليهود ولاجلهم وهو أولى من التخصيص بجلهم فان قلت المفهوم من قوله على ان جل اليهود أربع فرق ان منهم فرقة خامسة فن هي قلنا قد ذكر ان الفرقة الرابعة هم الذين تمسكوا بها ظاهرا ونبذوها حقيقة الخ ومنه يعلم ان ههنا فرقة أخرى هم العالمون بها لكن لا يتمسكون بها ظاهرا فتأمل ففيه اشكال

(قوله وعبر عن السحر بالكفر ليدل على انه كفر) فيه نظر فان السحر مطلقا ليس بكفر وانما يكون كفرا اذا لحقه شيء موجب لكفر قال الفقهاء حرم فعل السحر اجماعا ويكفر مستحله ولو قال أعم له استوصف فان وصفه بما هو كفر كأن يعتقد التقرب الى الكواكب السبعة أو قال أفعل السحر بقدرتي لا بقدره الله تعالى فهو كافر وان وصفه بما ليس بكفر فليس بكافر في الاطلاق المذكور نظر وكذا في قوله باستعماله لان استعمال السحر ليس بكفر مطلقا قال العلامة التفتازاني علم السحر من اولة النفوس الخبيثة لافعال وأقوال يترتب عليها أمور خارقة للعادات ولا يروى خلاف في كون العمل به كفرا وعده نوعا من الكبائر مغايرا للاشراك لا ينافي ذلك لان الكفر أعم والاشراك نوع منه أقول فيه (١٧٥) نظرد كراهه ثم ان تفسير علم السحر

بالمزاولة المذكورة ليس كما ينبغي اذ المزاولة عمل وهو ليس بالعمل بل أثره (قوله والمراد بالسحر ما يستعان في تحصيله الخ) فيه نظر اذ لا بد في تعريفه من اعتبار الخارق للعادة الا ان يقال هو المراد مما لا يستقل به الانسان قال الامام الغزالي العلم انما يذم في حق العباد لاجل أمور ثلاثة الاول ان يكون مؤديا الى ضرر اما بصاحبه واما بغيره كما يذم علم السحر والطلسمات وهو حق اذ شهد به القرآن وهو نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر وبأمور حسابية في مطالع النجوم فيتخذ شكل من تلك الجواهر على صورة الشخص المسحور ويتصدله وقت مخصوص في المطالع ويقرن به كلمات يتلفظ بها من الكفر والفحش والمخالفة

بالتوراة وقاموا بحقوقها كدومني أهل الكتاب وهم الاقلون المدلول عليهم بقوله بل أكثرهم لا يؤمنون وفرقة جاهر وابنذعهم ودهاوتخطى حدودها تتردوا وفسوقا وهم المعنيون بقوله نبذ فريق منهم وفرقة لم يجاهر وابنذعها ولكن نبذوا لجهلهم بها وهم الاكثر وفرقة تمسكوا بها ظاهرا ونبذوها خفية عالين بالحال بغيا وعنادا وهم المتجاهلون (واتبعوا ما تتلو الشياطين) عطف على نبذ أي نبذوا كتاب الله واتبعوا كتب السحر التي تقرؤها أو تتبعها الشياطين من الجن أو الانس أو منهما (على ملك سليمان) أي عهده وتتلو حكاية حال ماضية قيل كانوا يسترقون السمع ويضمون الى ما سمعوا كاذيب ويلقونها الى الكهنة وهم يدونونها ويعلمون الناس وفشا ذلك في عهد سليمان عليه السلام حتى قيل ان الجن يعلمون الغيب وان ملك سليمان تم بهذا العلم وانه تسخر به الجن والانس والريح له (وما كفر سليمان) تكذيب لمن زعم ذلك وعبر عن السحر بالكفر ليدل على أنه كفر وان من كان نبيا كان معصوما منه (واكن الشياطين كفروا) باستعماله وقرأ ابن عامر وحزرة والكسائي ولكن بالتخفيف ورفع الشياطين (يعلمون الناس السحر) اغواء واضلالا والجملة حال من الضمير والمراد بالسحر ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان وذلك لا يستتب الا لمن يناسبه في الشرارة وخبث النفس فان التناسب شرط في التضام والتعاون وبهذا تميز الساحر عن النبي والولي وأما ما يتعجب منه كما يفعله أصحاب الحيل بمعوثة الآلات والادوية أو يريه صاحب خفة اليد فغير مذموم وتسميته سحرا على التجوز أو لما فيه من الدقة لانه في الاصل لما خفي سببه (وما أنزل على الملكين) عطف على السحر والمراد بهما واحد والعطف لتغاير الاعتبار أو المراد به نوع أقوى منه أو على ما تلو وهم املكان أنزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين المهجزة وما روى أنهم امثلا بشرين وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامرأة يقال لها زهرة فحماتهما على المعاصي والشرك ثم صعدت الى السماء بما تعلمت منهما فحكى عن اليهود ولعله من رموز الاوائل وحله لا يخفى على ذوى البصائر وقيل رجلا نسميا ملكين باعتبار صلاحهما أو يؤيده قراءة الملكين بالكسر وقيل ما أنزل في معطوف على ما كفر سليمان تكذيب لليهود في هذه القصة (ببابل) ظرف أحوال من الملكين أو الضمير في أنزل والمشهور أنه بلد من سواد الكوفة (هاروت وماروت) عطف ببيان للملكين ومنع صرفهما للعامة والعجمة ولو كانا من اهل التوراة والمرتب بمعنى الكسر لا نصرفا ومن جعل ما يافية أبلهما من الشياطين بدل البعض وما بينهما

للشرع ويتوسل بسببها بالاستعانة الى الشياطين ويحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء الله تعالى العادة أحوال غريبة في الشخص المسحور (قوله أو يريه صاحب خفة اليد فغير مذموم) فيه نظر لان الفقهاء قالوا تعاليم الشعبذة وتعلمها حراما واما الشعبذة خفة اليد قال العلامة التفتازاني الشعوبة خفة في اليد وكذا الشعبذة وقيل للبريد الشعوبية خلفته ويعلم مما ذكرنا ان عمل خفة اليد التي هي الشعبذة حرام (قوله وحله لا يخفى على ذوى البصائر) وتوضيحه أن يقال ان الملكين النازلين من السماء أي من سماء عالم القدس الروح والقلب والمرأة التي هي الزهرة النفس فانها اجلت الروح والقلب على المعاصي وهما يريان النفس ويطهرانها حتى تصفو فيحصل لها عروج وارتفاع ولحق بسبب كمالها الى عالم القدس أيضا وليس فيما ذكر مناف لهذا التأويل فانه لا يلزم من حمل النفس القلب والروح

على المعاصي اشتغالها بها (قوله ومن جعل مانافية أبدلهم من الشياطين بدل البعض) لانه اذا لم ينزل على الملكين شيء من السحر على ما هو مقتضى مانافية فلا يشغلان بالسحر ولا يعلمانه فوجب أن يكون هاروت وماروت غير الملكين لانهما أي هاروت وماروت يعلمان الناس السحر فلا وجه الآن يكونا بدلين من الشياطين (قوله فعلى الاول) أي على القول بانهم ملك كان نزلا من السماء ابتلاء للناس (قوله وعلى الثاني) أي على تقدير ما قاله اليهود من انهما مثلا بشرين فتأمل أو يقال المراد من الثاني كون مانافية وأن يكون هاروت وماروت بدلين من الشياطين بدل البعض كذا كر (قوله فمن تعلم منا وعمل به كفر) فيه نظر قد مر ودفعه بان يقال ان المراد انه اذا اعتقد ما يوجب الكفر كاستحلاله أو يقال اعل هذا كفر في شرع تقدم (قوله وفيه دليل على أن تعلم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محذور) فيه نظر اذ هو خلاف كلام الفقهاء فانهم لم يجوزوا تعليم السحر وتعلمه فتأمل (قوله الضمير لما دل عليه من أحد) فان التكررة في سياق النفي المقيد للعموم فالتقدير يتعلم الناس (قوله على الاضافة الى أحد الخ) قال ابن جني هذا من أبعاد الشواذ وذلك انه فصل بين المضاف والمضاف اليه (١٧٦) بالظرف الذي هو به ثم جعل المضاف اليه هو الجار والمجرور جميعا ولم يصلح أن تكون

من مقحمة التأكيد معنى الاضافة كاللام في لا أباله لان هذه اضافة لفظية الى المفعول ليست بمعنى من (قوله لانهم بقصدون به العمل الخ) انما ذكر هذا لانه صرح سابقا ان مجرد تعلم السحر غير ضار وانما الضار العمل به (قوله والاظهر ان اللام لا ابتداء الخ) أي ليست للتأكيد كاللام التي في لقد علموا وانما كان أظهر لان التأسيس خير من التأكيد (قوله يحتمل المعنيين) أي البيع والشراء كما مر في تفسير قوله تعالى بشما اشتروا به أنفسهم (قوله يتفكرون فيه أو يعلمون

اعتراض وقرئ بالرفع على هما هاروت وماروت (وما يعلمان من أحد حتى يقولان انما نحن فتنة فلا تكفر) فمعناه على الاول ما يعلمان أحدا حتى ينصحاه ويقولانه انما نحن ابتلاء من الله فمن تعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم وتوقى عمله ثبت على الايمان فلا تكفر باعتقاد جوازه والعمل به وفيه دليل على أن تعلم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محذور وانما المنع من اتباعه والعمل به وعلى الثاني ما يعلمانه حتى يقولان انما نحن مفتونان فلا تكن مثلنا (فيتعلمون منهما) الضمير لما دل عليه من أحد (ما يفرقون به بين المرء وزوجه) أي من السحر ما يكون سبب تفرق بينهما (وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله) لانه وغيره من الاسباب غير مؤثرة بالذات بل بأمره تعالى وجعله وقرئ بضاري على الاضافة الى أحد وجعل الجار جزأ منه والفصل بالظرف (ويتعلمون ما يضرهم) لانهم يقصدون به العمل أو لان العلم يجر الى العمل غالبا (ولا ينفعهم) اذ مجرد العلم به غير مقصود ولا نافع في الدارين وفيه ان التحرز عنه أولى (ولقد علموا) أي اليهود (لمن اشتراه) أي استبدل ما تملوا الشياطين بكتاب الله تعالى والاظهر أن اللام لا ابتداء عاقت علموا عن العمل (ماله في الآخرة من خلاق) نصيب (ولبئس ما شروا به أنفسهم) يحتمل المعنيين على ماصر (لو كانوا يعلمون) يتفكرون فيه أو يعلمون قبضه على التعيين أو حقيقة ما يتبعه من العذاب والمثبت لهم أولا على التوكيد القسمي العقل الغريزي أو العلم الاجالي بتبجح الفعل أو ترتب العقاب من غير تحقيق وقيل معناه لو كانوا يعملون بعلمهم فان من لم يعمل بماعلم فهو كمن لم يعلم (ولو أنهم آمنوا بالرسول والكتاب) (واتقوا) بترك المعاصي كمنبذ كتاب الله واتباع السحر (لثوبة من عند الله خير) جواب لو وأصله لا ثيبوا مثوبة من عند الله خيرا مما شروا به أنفسهم فحذف الفعل وركب الباقي جملة اسمية اتدل على ثبات المثوبة والجزم بخيريتها وحذف المفضل عليه اجلالا للمفضل من أن

قبضه على التعيين الخ) فان قيل التقييد بقوله كانوا يعلمون على هذه التفاسير يدل على قبض صنيعهم ينسب

على تقدير علمهم وليس كذلك بل شراء أنفسهم قبض بما ذكر سواء علموا أو لم يعلموا قلنا معناه لو كانوا يعلمون لا رتد عوا عن فعلهم القبض ومحصل كلام المصنف ان العلم المثبت لهم أولا العلم الحاصل بالغريزة أي الخلقة والبدية التي لا عدول عنها والعلم المنفي عنهم انهم لم يتفكروا فلم يتقرر قبضه كما هو حقه عندهم وعملوا على خلاف ما اقتضاه الفعل الغريزي فانهم علموا اجالا قبضه لكن لم يعلموا قبضه على التفصيل والتعيين أو امهم علموا قبضه لكن لم يتحقق عندهم حقيقة ما ترتب عليه من العذاب (قوله لا ثيبوا مثوبة من عند الله الخ) وانما قدر هذا التقدير لان جواب لو يجب أن يكون فعلية ماضوية (قوله لا يدل على ثبات المثوبة والجزم بخيريتها) فيه نظر اما أولا فلانه لا يدل على ثبات المثوبة بل على ثبات الخيرية للمثوبة واما ثانيا فلانا لا نعلم أنه يدل على الجزم بخيريتها وقد تكلف العلامة انتفازا في توجيه الاول فقال أصله لانهم الله مثوبة فعدل الى مثوبة لهم للدلالة على ثبات المثوبة لهم واستقرارها على تقدير الايمان والتقوى ثم الى مثوبة من عند الله خير تحسيرا لهم على حرمانهم الخير وترغيبا لمن سواهم في الايمان والتقوى أقول لا يخفى ما فيه

من التكلف وعدم ظهور دلالة اللفظ عليه ويمكن أن يقال الأصل لا يثبتوا مشوبة من عند الله خير لهم فحذف الفعل والجار والمجرور
وعدل إلى الجملة الاسمية اشعاراً بأن المشوبة خير لهم وأغبرهم وللدلالة على ثبات الخيرية للمشوبة وإذا ثبتت الخيرية للمشوبة ثباتاً دائماً
كانت المشوبة أيضاً دائماً والجواب عن الثاني أن خيراً إذا كان صفة يدل ظاهراً على أن المشوبة قد تكون خيراً وقد لا تكون خيراً وأما
إذا رفع كان الحكم بأن المشوبة مطلقاً خير بقي ههنا سؤال وهو أن مفهوم الشرط أن خيرية المشوبة على تقدير إيمانهم واتقائهم والحال
أن خيريتها ثابتة سواء آمنوا واتقوا أو لم يؤمنوا ولم يتقوا والجواب أن التقدير مشوبة من عند الله خير كائن لهم فحذف المشتق
والجار والمجرور (قوله وتنكير المشوبة) يعني إنما لم يقل مشوبة الله خير بالتعريف بل أورد منكر الماذكر (قوله والودحبة الشيء
مع تمنية الخ) لو كان كذلك لكان المناسب أن يقال ما يحب الذين كفروا الخ بدلاً من قوله تعالى ما يود لأن نفي الود على ما ذكر لا يستلزم
نفي المحبة ههنا لكان المناسب ههنا نفي المحبة واعلم أن المفهوم من الصحاح أن الود يحبي بمعنى التمني وقد يحبي بمعنى المحبة فإنه قال تقول
وددت لو تفعل كذا أي تمنيت ووددت الرجل أحبه وأما كونه (١٧٧) بمعنى المحبة مع التمني إلى آخر ما قال فلا يفهم من

الصحاح (قوله مزيد
للاستغراق) أي لتأكيده
الاستغراق والعموم ودفع
توهم عدم الشمول قال
العلامة التفتازاني يعني
من التي في من خير مزيدة
للاستغراق لأن خير ذكراً
في سياق النفي فاعل أن ينزل
وهو مفعول يود الداخل
عليها ما النافية فيفيد من
الاستغراقية زيادة في
العموم وتأكيده وإبست
صلة محضة أقول فيه نظر
أما ولا فلان من لا تفيد
زيادة في العموم بل تؤكد
العموم وترفع توهم عدمه
وأما ثانياً فلأنه صلة محضة
أي حرف زائد للتأكيده كما
هو شأن الحروف الزائدة

ينسب إليه وتنكير المشوبة لأن المعنى لشيء من الثواب خير وقيل لولا تمنى ومشوبة كلام مبتدأ وقرئ
لمشوبة كمشورة وانما سمي الجزء ثواباً ومشوبة لأن المحسن يشوب إليه (لو كانوا يعلمون) أن
ثواب الله خير مما هم فيه وقد علموا لكنه جهلهم لترك التدبر والعمل بالعلم (يأيها الذين آمنوا لا تقولوا
راعنا وقولوا انظروا) الرعي حفظ الغير لصلحته وكان المسلمون يقولون للرسول عليه السلام راعنا
أي راقبنا وتأن بنا فيما نلقينا حتى نفهمه وسمع اليهود فافتروا به وخطبوه به يريدون نسبته إلى الرعن
أو سبه بالكلمة العبرانية التي كانوا يتسبون بها وهي راعينا ففهمى المؤمنون عنها وأمرهم بما يفيد
تلك الفائدة ولا يقبل التلبيس وهو انظرنا بمعنى انظر إلينا أو انتظرنا من نظره إذا انتظره وقرئ أنظرنا
من الانظار أي أمهلنا لنحفظ وقرئ راعونا على لفظ الجمع للتوقيروا راعنا بانتوين أي قولوا ذارعن
نسبه إلى الرعن وهو الهوج لما شابه قولهم راعينا وتسبب للسب (واسمعوا) وأحسنوا الاستماع
حتى لا نفتقروا إلى طلب المراجعة أو واسمعوا سمع قبول لا كسمع اليهود أو واسمعوا ما أمرتم به بحج
حتى لا تعودوا إلى ما نهيتهم عنه (وللكافرين عذاب أليم) يعني الذين تهاونوا بالرسول عليه السلام
وسبوه (ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين) نزلت تكذيباً لجمع من اليهود
يظهرون مودة المؤمنين ويزعمون أنهم يودون لهم الخير والودحبة الشيء مع تمنية ولذلك يستعمل
في كل منهما ومن للتبيين كما في قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين (أن ينزل
عليكم من خير من ربكم) مفعول يود ومن الأولى مزيدة للاستغراق والثانية للابتداء وفسر الخير
بالوحي والمعنى أنهم يحسدونكم به وما يحبون أن ينزل عليكم شيء منه وبالعلم والنصرة وأعل المراد به
ما يعي ذلك (والله يختص برحمته من يشاء) يستنبه ويعلمه الحكمة وينصره لا يجب عليه شيء
وليس لأحد عليه حق (والله ذو الفضل العظيم) اشعاراً بأن النبوة من الفضل وأن حرمان بعض

(٢٣ - (بيضاوي) - أول) والجواب أن يقال المراد من زيادة العموم قوته ومن قوله وليست صلة

محضة إنها ليست زائدة بلا فائدة (قوله لا يجب عليه شيء وليس لأحد عليه حق) فيه بحث فإن وجوب الشيء إما أن يكون عبارة عن
استحقاق الذم بتركه أو أن يكون تركه مستلزماً للإخلال بالحكمة كذا نقل عنهم أي عن القائلين بالوجوب وهم المعتزلة وبعض
العلماء وحينئذ نقول الباري تعالى علم في الازل وجود كل حادث في وقته المعين على هيأته وأحواله المخصوصة فيجب صدور الحوادث
عنه تعالى على ما اقتضاه علمه الشامل اذ لو لم يصدر لزوم الجهل وهو موجب للذم ومحل بالحكمة وأما أنه ليس لأحد عليه حق فلا ينفي
الوجوب بالمعنى المذكور وقد بسطنا هذا البحث في حاشيتنا على شرح المواقف (قوله فيه اشعاراً بأن النبوة من الفضل) فيه رد
للفلاسفة حيث يقولون النبوة تكون بالكسب لا بالفضل فإن قلت إن أراد أن النبوة لا تكون إلا بفضل الله تعالى فهذا الحصر لا يفهم
من الآية وإن أراد أن النبوة قد تحصل بالفضل فهو مسلم لكن هذا ليس بمقصود والجواب أن يقال إن مقتضى قواعد الفلاسفة أن كل
ما صدر من الله تعالى فهو بطريق الإيجاب لا بالفضل والهبية فإذا ثبت أن بعض النبوة بطريق الفضل ثبت أن الكل كذلك اذ لا قائل

بالفصل (قوله وما عرف فيه من حكمته) فيه نظر اذ على هذا يكون خلافه مخالفا للحكمة فيكون مذموما بالوجهين المذكورين فيكون ذلك الفعل واجبا عليه تعالى بالمعنى المعتبر عند المعتزلة كما مر والاولى حذف هذا والاقتصار على ما سبق (قوله والنسخ في اللغة ازالة الصورة عن الشيء واثباتها في غيره) ان اراد ان معناه في اللغة مجموع هذين الأمرين فممنوع وان اراد ان كل واحد منهما معنى مستقل فيكون قوله ولذلك قد يستعمل في كل منهما قليل الجدوى قال في الصحاح ويقال نسخت الشمس الظل ازالته ونسخت الرياح آثار الديار غيرتها ونسخت الكتاب وانتسخته واستنسخته كله بمعنى وقال العلامة النيسابوري النسخ لغة ازالة والنقل أيضا وهو ان يغير الشيء من حال وصفة مع بقاءه في نفسه وما ذكرناه يدل على ان معنى النسخ اما مجرد ازالة والنقل واما ما ذكرنا من انه ازالة الصورة عن الشيء واثباتها في غيره فخالف لما نقلنا (قوله منتصبة به) في اعراب كلمات الشرط اختلاف بين النحاة وهذا الذي ذكره مذهب سيبويه قال الرضي يمكن ان يقال على مذهب سيبويه ان كلمات الشرط والاستفهام متضمنة لحر في الشرط والاستفهام قد فتا الكثرة الاستعمال على ما ذكر في حد الاسم (١٧٨) ان كلمات الشرط اما فاعلة لفعل مقدر أو مفعولة له أو لظاهر لكنه خالف ذلك

في موضع آخر فقال وان قلنا ان حرف الشرط مقدر قبل كلمات الشرط كما هو مذهب سيبويه فكلمات الشرط اذن معمولة لفعل مقدر يفسره ما بعده أبدا سواء كانت مرفوعة أو منصوبة اذ حرف الشرط لا يدخل الاعلى فعل طاهر أو مقدر وذلك عند البصريين وههنا موضع نظر آخر فتأمل (قوله أو مثلها في الثواب) يعني وان لم يكن مثلها في النفع بل يكون خيرا منها فيه فان النسخ يناسب ان يكون النفع فيه أي الفائدة العاجلة الدنيوية في النسخ أكثر حتى يتحقق النسخ

عباده ليس لضيق فضله بل لمشيئته وما عرف فيه من حكمته (ما ننسخ من آية أو ننسها) نزلت لما قال المشركون أو اليهود الأتروا الى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمر بخلافه والنسخ في اللغة ازالة الصورة عن الشيء واثباتها في غيره كنسخ الظل للشمس والنقل ومنه التناسخ ثم استعمل لكل واحد منهما كقولك نسخت الريح الاثر ونسخت الكتاب ونسخ الآية بيان انتهاء التعبد بقراءتها أو الحكم المستفاد منها أو بهما جميعا وانساؤها اذ هاهنا عن القلوب وما شرطية جازمة لنسخ منتصبة به على المفعولية وقرأ ابن عامر ما ننسخ من أنسخ أي نأمرك أو جبريل بنسخها أو نجد هاهنا منسوخة وابن كثير وأبو عمر ونسأها أي نؤخرها من الذس أو قرئ نأمر أي ننسها أي ننس أحدا اياها وتنسها أي أنت وتنسها على البناء للمفعول ونسكها باضمار المفعولين (نأت بخير منها أو مثلها) أي بما هو خير للعباد في النفع والثواب أو مثلها في الثواب وقرأ أبو عمرو بقلب الهمزة ألفا (ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير) فيقدر على النسخ والاثبات بمثل المنسوخ أو بما هو خير منه والآية دلت على جواز النسخ وتأخير الانزال اذا لاصل اختصاص ان وما يتضمنها بالامور المحتملة وذلك لان الاحكام شرعت والآيات نزلت لمصالح العباد وتكميل نفوسهم فضلا من الله ورحمة وذلك يختلف باختلاف الاعصار والاشخاص كاسباب المعاش فان النافع في عصر قد يضر في عصر غيره واحتج بها من منع النسخ بالبدل أو ببديل أثقل ونسخ الكتاب بالسنة فان النسخ هو المأتي به بدلا والسنة ليست كذلك والكل ضعيف اذ قد يكون عدم الحكم أو الاثقل أصلح والنسخ قد يعرف بغيره والسنة مما أتى به الله تعالى وليس المراد بالخير والمثل ما يكون كذلك في اللفظ والمعتزلة على حدوث القرآن فان التغير والتفاوت من لوازمه وأجيب بانهم ممن عوارض الامور المتعلقة بالمعنى القائم بالذات القديم (ألم تعلم) الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد هو وأتمه لقوله ومالككم وانما أفردته لانه أعلمهم

(قوله اذا لاصل اختصاص ان الخ) جواب سؤال وهو ان لقائل أن يقول لا يلزم

ومبدأ

من الآية جواز النسخ اذ كلمات الشرط قد تدخل على المستحيل كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فأجاب بان دخولا على المستحيل قليل والاصل دخوله على الامور الممكنة (قوله ألم تعلم ان الله على كل شيء قدير) هذا اثبات لعلم النبي عليه الصلاة والسلام بان الله على كل شيء قدير والغرض ان انكارهم لما ذكر بسبب جهلهم بقدرته على كل شيء (قوله والنسخ قد يعرف بغيره) أي بغير بدل هذا رد لقول من لم يجوز عدم النسخ بالبدل فانه تخيل من الآية انه لم يعرف الا ببدل مثل المنسوخ أو خيره منه (قوله والمعتزلة على حدوث القرآن) عطف على قوله من منع النسخ الخ أي واحتج المعتزلة بهذه الآية على حدوث القرآن (قوله فان التغير والتفاوت من لوازمه) يتوهم من هذه العبارة انهما من لوازم الحدوث وليس كذلك بل الحق ان يقال ان التغير من ملزومات الحوادث لأن هذا استدلال بالتغير على الحدوث والاستدلال يكون من الملزوم على اللازم لا العكس اذ يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم وعلى ما قلنا يكون مطابقا لما هو المشهور من الاستدلال بتغير العالم على حدوثه ويمكن أن يقال مراده ان التغير والتفاوت من لوازم القرآن وهما

مستلزم للحدوث فيكون ههنا مقدمة مطوية أو يقال ان المراد من اللازم ههنا ما لا يتحقق بدون ذلك الشيء كما يقال فلان لازم بيته
 أي لا يخرج منه وقد مر هذا المعنى منقولا عن الشريف المحقق في أوائل الكتاب وتوضيح الجواب فيما نحن فيه أن يقال لا تغير في المعنى
 القائم بالذات بل التغير التام هو في استمرار تعلقه بافعال المكلفين ولا نسلم ان التفاوت مستلزم للحدوث لم لا يجوز أن يكون امورا قديمة
 متفاوتة فان صفاته تعالى الذاتية قديمة كما هو مذهب أهل التحقيق مع انها متفاوتة في التعلقات والأحكام لا يقال المعتزلة لم يقولوا بالصفات
 القديمة لا نأقول عدم قولهم بذلك لا يضرنا ومع ذلك فان بعضهم يقولون في المعنى بالصفات القديمة وان نفوا ذلك بحسب الظاهر كما هو
 مذكور في كتب الكلام (قوله وهو كالدليل على قوله ان الله على كل شيء قدير) فيه نظرا ذ كل منهما مستلزم للآخر فان القدرة على
 كل شيء تستلزم ملكية السموات والأرض وبالعكس فمن اتصف بكونه قادرا على كل شيء يجب أن يكون له ملك السموات والأرض ومن
 اتصف بان يكون له ملك السموات والأرض يجب أن يكون قادرا على كل شيء فجعل أحدهما دليلا على الآخر ليس أولى من العكس والجواب
 انهما وان كانا متلازمين في نفس الأمر لكن استلزام أحدهما للآخر اظهر عند العقل من استلزام الآخر فان استلزام كون الله تعالى
 ملك السموات والأرض لكونه تعالى قادرا على كل شيء أظهر من العكس فان اليجاد بالفعل ظاهر لاستلزام القدرة لان من لم يقدر
 لا يمكن أن يوجد بالاختيار لكن القدرة لا تستلزم اليجاد بالفعل (قوله وعلى جواز النسخ) لأن من له ملك السموات والأرض
 له أن يحكم في ملكه بما شاء و اراد من نسخ حكم بآخر وغيره (قوله وانما هو الذي يملك أموركم ويخرجها على ما يصلحكم) الأول ناظر
 الى كونه تعالى له ملك السموات والأرض والثاني الى قوله ولي (١٧٩) ولا نصير (قوله والنصير قد يكون أجنبيا عن

المنصور) يفهم منه أن الولي
 ههنا بمعنى القريب وهذا لا
 يناسب الآية و ليس بصحيح
 أيضا بل المراد ههنا الحاكم
 فيجب أن يفرق بينهما
 بان الولي الذي هو الحاكم
 قد يكون عاجزا عن النصرة
 والنصير قد لا يكون حاكما
 لا يقال يفهم من الآية أن
 لاحاكم غير الله فلا يتجه
 الفرق المذكور بل الحاكم

ومبدأ علمهم (ان الله له ملك السموات والأرض) يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهو كالدليل على
 قوله ان الله على كل شيء قدير أو على جواز النسخ ولذلك ترك العاطف (وما لكم من دون الله من
 ولي ولا نصير) وانما هو الذي يملك أموركم ويخرجها على ما يصلحكم والفرق بين الولي والنصير ان
 الولي قد يضعف عن النصرة والنصير قد يكون أجنبيا عن المنصور فيكون بينهما عموم من وجه
 (أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سأل موسى من قبل) أم معادلة لهمزة في ألم تعلم أي ألم تعلموا
 انه مالك الامور قادر على الاشياء كلها بأمر وينهى كما أراد أم تعلمون وتقرحون بالسؤال كما اقترحت
 اليهود على موسى عليه السلام أو منقطعة والمراد ان يوصيهم بالثقة به وترك الاقتراح عليه قيل نزلت
 في أهل الكتاب حين سألوا أن ينزل الله عليهم كتابا من السماء وقيل في المشركين لما قالوا ان نؤمن
 لرقيقك حق تنزل علينا كتابا نقرؤه (ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل) ومن
 ترك الثقة بالآيات والبينات وشك فيها وقرح غيرها فقد ضل الطريق المستقيم حتى وقع في الكفر بعد

لا يكون عاجزا عن النصرة لا نأقول المراد من الولي في الآية الحاكم حقيقة وفي قوائمه الولي قد يكون عاجزا ما هو أعم واعلم أن نبوت
 العموم من وجه بينهما لا يحتاج الى أن يقال الولي قد يضعف عن النصرة بل لو كان قادرا عليها ولم ينصر لم يكن نصيرا ويكون وليا (قوله
 أم معادلة لهمزة) الاستفهام للتوبيخ يعني ان شأنهم أن يقترحوا بالسؤال وتفويض الأمر الى الله المالك الامور كلها الذي ليس ولي
 ولا نصير لهم الا هو فلما اقترحوا بالسؤال صاروا عاملين بخلاف مقتضى علمهم كما فعل قوم موسى وعلى ما ذكر يكون المخاطب في قوله تعالى
 ألم تعلم ليس بعينه المخاطب في أم تريدون اذا الخطاب في الاول هو النبي عليه الصلاة والسلام وأتمته وفي الثاني أتمته فقط هذا مضمون كلامه
 والوجه أن يقال اذا كانت أم متصلة يكون ألم تعلم خطابا للامة واذا كانت منقطعة يحتمل ان يكون ألم تعلم خطابا للنبي وأتمته تقرير اهل
 بل الأولى ان يكون المخاطب غير النبي صلى الله عليه وسلم في الآيتين في كلا التقديرين ويكون الخطاب في ألم تعلم خطابا للمؤمنين
 (قوله قيل نزلت في أهل الكتاب) لا يخفى ان الخطاب في قوله ألم تعلم للنبي صلى الله عليه وسلم أوله ولأتمته معا وعلى تقدير ان تكون
 هذه الآية نزلت في اليهود أو المشركين يكون الخطاب فيها مع أحد هذين الفريقين فلا يبقى بين الآيتين ملاءمة كما ينبغي فالوجه ان
 تكون هذه الآية نازلة في المؤمنين للنهي عن اقتراحهم كذا كره أولا والخطاب في قوله ألم تعلم لهم أيضا في الحقيقة وان كان في الظاهر
 خطابا للنبي عليه السلام هذا توجيه كلامه في هذا المقام وههنا بحث وهو انه قال أولا ان سبب نزول قوله تعالى ما ننسخ الآية قول
 المشركين أو اليهود ألا ترون الى محمد يأمر أصحابه بشئ ثم ينهاهم عنه وعلى هذا فلا يظهر وجه ان يكون الخطاب في ألم تعلم ان الله الآية
 للنبي أوله ولأتمته فيكون الخطاب للطاعنين في النسخ الا ان يقال المقصود من الخطاب المذكور ان يقول الرسول وأتمته للطاعنين في

النسخ ما علموا وتحقق عندهم مما هو دافع للطعن المذكور من قدرته تعالى على كل شيء وعلى هذا فإمام في قوله تعالى أم تريدون منه طاعة بمعنى أنه أضرب عن الاستفهام عن هؤلاء المخاطبين أو غيرهم الأول واستأنف استفهاماً ثانياً وأما إذا كانت متصلة فيكون معطوفاً على مقدر والتقدير أن تقنعون بالعلم بما ذكر وتركون الاقتراح في السؤال أو تقترحون في السؤال وعلى هذا يمكن أن يقال المخاطبون المؤمنون أو غيرهم وأما إذا كان أم تريدون معطوفاً على ألم تعلم ويكون ألم تعلم خطاباً للنبي وأمثه كما ذكر المصنف لا بد أن يكون المخاطبون في أم تريدون المؤمنين فتأمل والله أعلم بأسرار كلامه وإنما قلنا أن أم تريدون معطوف على مقدر ولم نجعله معطوفاً على ألم تعلم كما فعله المصنف والنيسابوري لأن المناسب أن يجعل ألم تعلم الآية دليلاً على حقيقة النسخ ويكون أم تريدون كلاماً آخر لا يرتبط بالنسخ لأن سبب نزوله على ما قالوا أما أن المسلمين سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجعل لهم شجرة كانوا يعبدونها كما سألوا موسى عليه السلام أن يجعل لهم الهة كما لهم آلهة وأما قول اليهود والمشركون كما قاله المصنف ولا يخفى أن الأسئلة المذكورة غير مترتبة بالنسخ (قوله ومعنى الآية لا تقترحوا فتضلوا الخ) هذه الإشارة إلى دفع سؤال توهم ههنا وهو أن الاقتراح في السؤال ليس كقراحته يرتبط به قوله ومن يتبدل الكفر بالإيمان فدفعه بأن الاقتراح في السؤال قد يفضي إلى الكفر على ما فصله لكن المفهوم من كلام صاحب الكشاف أن المراد من الكفر الاقتراح في السؤال ومن الإيمان الثقة وترك الاقتراح فعلى ما قاله المصنف في الآية ضمناً وعلى ما قاله صاحب الكشاف في الآية مجازاً لكن المناسب (١٨٠) أن يقال ومن ترك الثقة بالآيات وشك فيها واقتراح غيرها حتى وقع في

الكفر بعد الإيمان فقد ضل سواء السبيل والغرض أن الاقتراح المذكور مما يفضي إلى الكفر نعوذ بالله منه ثم إن ما في قوله تعالى كما سئل موسى عليه السلام يحتمل أن تكون مصدرية ويكون معناه كسؤال موسى عليه السلام بأن يكون المصدر مضافاً إلى المفعول لأن قوم موسى عليه السلام أيضاً ترحون في السؤال ويحتمل أن تكون موصولة أو موصوفة

الإيمان ومعنى الآية لا تقترحوا فتضلوا وسط السبيل ويؤدي بكم الضلال إلى البعد عن المقصد وتبدل الكفر بالإيمان وقرئ يبدل من أبدل (ود كثير من أهل الكتاب) يعني أحبارهم (لو يردونكم) أن يردوكم فإن لو تنوب عن أن في المعنى دون اللفظ (من بعد إيمانكم كسفاراً) مرتدين وهو حال من ضمير المخاطبين (حسداً) علة ود (من عند أنفسهم) يجوز أن يتعلق ببدأ أي تمنوا ذلك من عند أنفسهم وتشبههم لأن قبل التدين والميل مع الحق أو بحسداً أي حسداً بالغاً منبعثاً من أصل نفوسهم (من بعد ما تبين لهم الحق) بالمعجزات والنعوت المذكورة في التوراة (فاعفوا واصفحوا) العفو وترك عقوبة المذنب والصفح ترك تربيته (حتى يأتي الله بأمره) الذي هو الأذن في قتالهم وضرب الجزية عليهم أو قتل بني قريظة واجلاء بني النضير وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه منسوخ بآية السيف وفيه نظر إذ الأمر غير مطلق (إن الله على كل شيء قدير) فيقدر على الانتقام منهم (وأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة) عطف على فاعفوا كأنه أمرهم بالصبر والمخالفة واللجأ إلى الله تعالى بالعبادة والبر (وما تقدموا لأنفسكم من خير) كصلاة وصدقة وقرىء تقدموا من أقدم (تجدوه عند الله) أي ثوابه (إن الله بما تعملون بصير) لا يضيع عنده عمل وقرىء بالياء فيكون وعيداً (وقالوا) عطف على ود والنضير لأهل الكتاب من اليهود والنصارى (لن يدخل الجنة

أى كالذي سئل موسى عليه السلام عنه أو كشيء سئل (قوله بالغاً غايته كشيء هو مقتضى الذات وإذا تعلق بحسداً يكون أنفسهم لا مكتسباً وما يكون مقتضى الذات أقوى أو يكون المراد أنه بالغ غايته كشيء هو مقتضى الذات وإذا تعلق بحسداً يكون مستقراً ويكون المعنى حسداً كأنهم من عند أنفسهم وإذا تعلق ببدء أي من أنفسهم ولم يقل من أنفسهم قلت يمكن أن يقال أنه لو قيل من أنفسهم لترهم أن معناه ود من أجل أنفسهم وليس بمراد (قوله إذ الأمر غير مطلق) أي الأمر بالصفح والصفح ليس بمطلق حتى يكون مستمراً في جميع الأزمنة بحسب الظاهر بل مقيداً انتهؤه بأمر معين هو إتيان الله بأمره (قوله تعالى وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله) جملة معترضة بين ما تقدم عليها وما تأخر عنها وهو قوله إن الله بما تعملون بصير أن جعل ما تأخر عنها متعلقاً بما تقدم عليها وإن جعل ما تأخر عنها من متعلقاته تكون اعتراضية على مذهب من جواز الجملة الاعتراضية في آخر الكلام (قوله تجدوه عند الله أي ثوابه) أي تجدوا ثوابه ثابتاً في علم الله وحكمه أو تجدوا ثوابه عند قركم إلى الله والرجوع إليه (قوله لا يضيع عند الله) لم يفسر معنى البصير وقد فسر صاحب الكشاف بأنه تعالى عالم وفي معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً اختلاف والتحقق أنه إذا سمع أحداً شيئاً أو أبصره ظهر للسامع أو الباصر ذلك الشيء ظهوراً لم يحصل له عند علم ذلك الشخص به قبل سماعه

وأبصاره يعنى ان من علم شـ يـ أظهر له ذلك الشئ نحو من الظهور ثم اذا أبصره ظهر ظهورا بنحو آخر فان الابصار عبارة عن ذلك الظهور فكونه تعالى بصيرا بالاشياء انها ظهرت ظهورا عنده تعالى من جنس الظهور المذكور وان كان أقوى منه بمراتب وقس عليه حال السمع وههنا كلام طويل لا يحتمل له المقام (قوله الامن كان هودا أو نصارى) أى قال لفريقان لا يدخل الجنة الا أحدهما لكن قال كل منهما بالتعيين أى قال اليهود لا يدخل الجنة الا اليهود وقالت النصارى لا يدخل الجنة الا النصارى ولما كان كل من اليهود والنصارى أحدا الفريقين صدق ان كلام من اليهود والنصارى قال لن يدخل الجنة الا أحد الفريقين (قوله فان كل قول لادليل عليه غير ثابت) فيه نظر فان الامور البديهية ثابتة مع عدم الدليل عليها ويمكن ان يقال المراد القول الغير البديهي وما دعوه كذلك (قوله من أسلم وجهه لله) أى أسلم بقلبه وأخلصه له من غير شرك خفي وجلى وقوله وهو محسن أى عمل الصالحات فيكون من أسلم لله وهو محسن بمنزلة قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات واعلم انه لا يلزم من الآية عدم

(١٨١)

دخول الجنة اذ ليس في الآية ما يفيد ذلك (قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) دفع توهم اذ لا يلزم من مجرد حصول الثواب عدم الخوف والحزن (قوله كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم) ان قات فيه تكرار لان كذلك معناه مثل ذلك القول فيكون مثل قولهم اعادة له قلت كذلك بمعنى مثل ذلك وهو مفعول به لقال أى مثل الشئ الذى قالوه قال الذين لا يعلمون وقوله تعالى مثل قولهم مفعول مطلق أى قولاً مثل قولهم فى صدره عن الاصرار والعناد والجهل فلا يكون مكرراً وفيه مبالغة

الامن كان هودا أو نصارى) ان بين قولى الفريقين كفاي قوله تعالى وقالوا كونوا هودا أو نصارى ثقة بفهم السامع وهو دمج هاء كعود عائد وتوحيد الاسم المضمرة فى كان وجمع الخبر لا اعتبار اللفظ والمعنى (تلك أمانهم) اشارة الى الأمانى المذكورة وهى أن لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم وان يردوهم كفارا وأن لا يدخل الجنة غيرهم وألـى ما فى الآية على حذف المضاف أى أمثال تلك الأمانة أمانهم والجملة اعتراض والامنية أفعولة من التمنى كالاضحوكة والأعجوبة (قل هاتوا برهانكم) على اختصاصكم بدخول الجنة (ان كنتم صادقين) فى دعواكم فان كل قول لادليل عليه غير ثابت (بلى) اثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة (من أسلم وجهه لله) أخلص له نفسه أو قصده وأصله العضو (وهو محسن) فى عمله (فله أجره) الذى وعد له على عمله (عند ربه) ثابتا عند ربه لا يضيع ولا ينقص والجملة جواب من ان كانت شرطية وخبرها ان كانت موصولة والفاء فيها لتضمنها معنى الشرط فيكون الرد بقوله بلى وحده ويحسن الوقف عليه ويجوز أن يكون من أسلم فاعل فعل مقدر مثل بلى يدخلها من أسلم (ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فى الآخرة (وقالت اليهود ليست النصارى على شئ وقالت النصارى ليست اليهود على شئ) أى على أمر يصح ويعتد به نزلت لما قدم وفد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأتاهم أخبار اليهود فتناظروا وتقاولوا بذلك (وهم يتلون الكتاب) الواو للحال والكتاب للجنس أى قالوا ذلك وهم من أهل العلم والكتاب (كذلك) مثل ذلك (قال الذين لا يعلمون مثل قولهم) كعبدة الاصنام والمعطلة وبخهم على المكابرة والتشبه بالجهال فان قيل لم وبخهم وقد صدقوا فان كلا الدينين بعد النسخ ليس بشئ قلت لم بقصد واذلك وانما قصد به كل فريق ابطال دين الآخر من أصله والكفر بنبىه وكتابه مع أن ما لم ينسخ منهم ما حق واجب القبول والعـلـى به (فالله يحكم) يفصل (بينهم) بين الفريقين (يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون) بما يقسم لكل فريق ما يليق به من العقاب وقيل حكمه بينهم أن يكذبهم ويدخلهم النار (ومن أظلم ممن منع مساجد الله) عام لكل من خرب مسجدا أو سعى فى

وتو بسخ عظيم وكذا فى حذف مفعول يعلمون فانه يفيد فرط الجهل (قوله والمعطلة) هم الذين نفروا الصانع تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا (قوله ومن أظلم ممن منع مساجد الله الخ) ذكر له وجوه من الاعراب أحدها ان المساجد المفعول الاول وان يذكـر المفعول الثانى والثانى ان يكون ان يذكـر مفعولا له بتقدير مضاف أى كراهة ان يذكـر والمفعول الثانى لمنع محذوف أى العبادة والدخول أو يكون المفعول الاول محذوفاً أى منع الناس المساجد اثنالث ان يكون ان يذكـر بدلا من المساجد ويكون لمنع مفعول واحد أى منع ذكر الله فان قلت ان يذكـر جملة فتكون فى حكم النكرة واذا أبدل نكرة من معرفة يجب النعت قلت هذا فى بدل الكل صرح به الرضى وما نحن فيه بدل الاشتمال بل قال أبو على وهو الحق يجوز ترك وصف النكرة المبدلة من المعرفة اذا استفيد من البدل ما لا يستفاد من المبدل منه كقوله تعالى بالوادى المقدس طوى اذا لم يجعل طوى اسم الوادى وههنا بحث وهو ان المفهوم من ظاهر هذه الآية انه لا أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكـر فيها اسمه والحال ان المشرك أظلم من المانع المذكور قال العلامة التفتازانى أجيب بان المانع من ذكر الله تعالى

الساعي في خراب المسجد لا يكون الا كافرا مبالغا في الكفر لا أظلم منه في الناس أو المراد من المانعين الكفرة لان الكلام فيهم وقال العلامة النيسابوري هذا الظالم ان كان مشركا فقد جمع مع شركه هذه الخصلة الشنعاء فلا أظلم منه وان كان بدعي الاسلام ففعله مناقض لقوله لان من اعتقد معبودا عرف وجوب عبادته والعبادة تقتضي متعبدا فتخريب المتعبد مبنى على انكار العبادة ويستلزم انكار المعبود أقول هذا الجواب لا يدفع السؤال من أصله لان الكافر الذي قتل نبيا أو ضربه وأهانته أظلم من المانع المذكور بل الجواب القاطع للشبهة ان المراد من مثل هذه العبارة شدة الظلم لان في الاظلمية فالمراد من الآية ان المانع المذكور شدة الظلم والمعنى الحقيقي للعبارة نفى وجود أظلم من المانع المذكور مع انه يستعمل في لازمه الذي هو شدة الظلم فيكون مجازا مرسل كما قاله كما أن الاستعارة تكون مركبة كذلك المجاز المرسل اذ المجاز المرسل ليس في مفرد من المفردات بل في المجموع من حيث المجموع قال في المطول ان المجاز المركب كما يكون استعارة فقد يكون غير استعارة فان قلت كل واحد من هذه الالفاظ اما أن يستعمل في موضوعه الحقيقي أو في معناه المجازي فان كان الأول لم يكن (١٨٢) المراد من الآية معناها الحقيقي وان كان الثاني لم يكن ههنا مجازات

مفردة قلت كل منها غير مستعمل في شيء لافي معناه الحقيقي ولا في معناه الغير الحقيقي اذ لا يراد بكل منها شيء بل أراد بمجموع هذه الالفاظ معنى من المعاني لا يقال فيلزم ان يكون كل واحد منها مهملالا ما قول المهمل هو الذي لم يوضع لمعنى لأنه لم يرد به معنى ويعلم مما ذكرنا سقوط ما قاله العلامة التفتازاني في المطول باننا نقطع بان تقدم رجلا وتؤخر أخرى مستعمل في معناه الاصلى وكذا ما قاله الشريف العلامة في الحاشية وشرح المفتاح من ان التجوز في مجموع ذلك

تعطيل مكان مرشح للصلاة وان نزل في الروم لما غزا بيت المقدس وخر به وقاتلوا أهله أو في المشركين لما منعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يدخل المسجد الحرام عام الحديبية (أن يذكروا فيها اسمه) ثاني مفعولي منع (وسمى في خرابها) بالهدم أو التعطيل (أو لئلا) أي المانعون (ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين) ما كان ينبغي لهم أن يدخلوها الا بخشية وخشوع فضلا عن أن يجترؤا على تخريبها أو ما كان الحق أن يدخلوها الا خائفين من المؤمنين أن يبطشوا بهم فضلا عن أن يمنعوا منهم أو ما كان لهم في علم الله وقضائه فيكون وعدا للمؤمنين بالنصرة واستخلاص المساجد منهم وقد أنجز وعده وقيل معناه النهي عن تمكينهم من الدخول في المسجد واختلاف الأئمة فيه فجوز أبو حنيفة ومنع مالك وقرى الشافعي بين المسجد الحرام وغيره (لهم في الدنيا خزي) قتل وسبي أو ذلة بضرب الجزية (ولهم في الآخرة عذاب عظيم) بكفرهم وظلمهم (ولله المشرق والمغرب) يريد بهما ناحيتي الارض أي له الارض كلها لا يختص به مكان دون مكان فان منعتهم أن يصلوا في المسجد الحرام أو الأقصى فقد جعلت لكم الارض مسجدا (فأينما تولوا) ففي أي مكان فعاتم انتولية شطر القبلة (فتم وجه الله) أي جهته التي أمر بها فان امكان التولية لا يختص بمسجد أو مكان أو فتم ذاته أي هو عالم مطاع بما يفعل فيه (ان الله واسع) باحاطته بالاشياء أو برحمته يريد التوسعة على عباده (عليم) بمصالحهم وأعمالهم في الاماكن كلها وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنها نزلت في صلاة المسافر على الراحة وقيل في قوم عميت عليهم القبلة فصلوا الى انحاء مختلفة فلما أصبحوا تبينوا خطأهم وعلى هذا لو أخطأ المجتهد ثم تبين له الخطأ لم يلزمه التدارك وقيل هي توطئة لنسخ القبلة وتنزيهه للمعبود أن يكون في حيز وجهة (وقالوا اتخذ الله ولدا) نزلت لما قال اليهود عزير ابن الله والنصارى المسيح ابن الله ومشركو

اللفظ لافي شيء من مفرداته ل تكون هي باقية على حالها قبل هذا التجوز من كونها حقيقة أو مجازا (قوله العرب ما كان ينبغي لهم الخ) هذه التوجيهات لدفع سؤال توهم ههنا وهو ان معنى الكلام الاخبار بانهم لم يدخلوها الا خائفين وليس كذلك فوجه بان ما كان ينبغي لهم الا الدخول مع الخوف وان كانوا غير خائفين لظلمهم وعتوهم ويمكن ان يقال المراد انه لم يدخلوها الا خائفين من علو الاسلام وغلبة المؤمنين عليهم واستئصالهم واعل هذا كان أمر مستمر ابعده ظهور الاسلام لأنهم لما تحقق عندهم هجمات النبي وقوة الاسلام يوماف وما استقر في خواطرهم خوف غلبة المؤمنين عليهم ويجوز ان يقال ان الله تعالى جعل في قلوبهم الخوف تأييدا للنبي صلى الله عليه وسلم كما قال عليه الصلاة والسلام نصرت بالرعب مسيرة شهر وعلى هذا لا يحتاج الى التوجيهات التي ذكرها (قوله يريد بهما ناحيتي الارض الخ) الأولى ان يقال المشرق والمغرب موضوعان لناحيتي الارض والمراد ان له تعالى الارض كلها (قوله ان منعتهم أن يصلوا في المسجد الحرام أو الأقصى) الأولى الاقتصار على المسجد الحرام لأنه ذكر ان المشركين منعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يدخل المسجد الحرام واما منع المسلمين من المسجد الأقصى فلا وجه له كره بحسب الظاهر (قوله وتنزيهه للمعبود الخ) فيه نظراذ لا يخفى اما أن تفسر الوجه بالذات وعلى هذا التقدير لا يصح ان يقال وجه الله في كل مكان واما أن تفسر بالعلم أو صفة أخرى فلا يلزم تنزيه

المعبود عن الحيز والجهة الا أن يفسر الوجه بالعلم ويقال فالمعبود لا حيز له اذا ما كان في حيز وجهة لا يكون عالما بجميع ما في الاحياز والجهات فتأمل (قوله فانه يقتضى التشبيه والحاجة وسرعة الفناء) في الكل نظر اما أولا فلان التشبيه في شئ من الصفات لا يستلزم المحال والجواب ان المراد المشاركة مع الان في الماهية والحقيقة واما ثانيا فلان كون اتخاذ الولد يستلزم الحاجة ممنوع والجواب ان اتخاذ الولد لا بد ان يكون لغرض من الاغراض فلزم الاحتياج واما ثالثا فلان اقتضاء سرعة الفناء في حيز المنع وانما اتفق هذا في الحيوان والنبات لعدم صلاحيتها للبقاء ولا يلزم منه ان يكون كل ما يتخذ ولدا سريع الفناء ولا يخفى ان أقوى الأمور كورة المشاركة في الجنس أو النوع ثم الاحتياج فان من اتخذ ولدا ما اتخذ الاشياء تقدس الباري تعالى عنها ككون الولد ناصرا ومقويا له أو كونه جالا وزينة لأبيه أو خليفة له بعد موته أو غيرها وههنا كلام وهو ان اتخاذ الولد يمكن أن يحمل على وجهين أحدهما التولد بان يتولد منه شئ آخر والثاني التبنى وهو ان يتخذ أحد ولد غيره ابنا له ويراعيه كما راعى الأب والأول ظاهر الاستحالة والثاني يستحيل بما ذكرنا والمفهوم من كلام العلماء ان النصارى قالوا عيسى ابن الله بانه تولد منه فقد قال في شرح المواقف انه ورد في الانجيل ولد الله عيسى بتشديد اللام خففوا اللام وذلك يدل على ما ذكرنا وسينقل المصنف انهم استحالوا الولد (١٨٣) بلا ب فقالوا ان الله أبوه لكن الوجه

الاحتمال الثاني فيما قالت

اليهود عزير ابن الله وبعض

العرب الملائكة بنات الله

(قوله وانما جاء بما الذي

لغير أولى العلم الى قوله تحقيرا

لشأنهم) كذا في الكشف

وأورد عليه ان تغليب

العقلاء يقتضى التعبير عنه

بمن دون ما فيكون في

المبتدأ تغليب غير العقلاء

لان المبتدأ كلمة ما فيهما وفي

الخبر تغليب العقلاء وأجيب

عنه بان لا بأس فيه فانه غالب

غير العقلاء تحقيرا لشأنهم

عن ان يجعلوا آلهة وابناء

لله تعالى فكأنهم في حكم

العرب الملائكة بنات الله وعطفه على قالت اليهودا ومنع أو مفهوم قوله تعالى ومن أظلم قرأ ابن عامر بنير واو (سبحانه) تنزيه له عن ذلك فانه يقتضى التشبيه والحاجة وسرعة الفناء ألا ترى ان الاجرام الفلكية مع امكانها وفنائها كانت باقية مادام العالم لم تتخذ ما يكون لها كالولد اتخاذ الحيوان والنبات اختيارا أو طبعاً (بل له ما في السموات والارض) رد لما قالوه واستدلال على فساده والمعنى انه تعالى خالى ما في السموات والارض الذي من جملة الملائكة وعزير والمسيح (كل له قانتون) منقادون لا يمتنعون عن مشيئته وتكوينه وكل ما كان بهذه الصفة لم يجانس مكونه الواجب لذاته فلا يكون له ولد لان من حق الولد أن يجانس والده وانما جاء بما الذي لغير أولى العلم وقال قانتون على تغليب أولى العلم تحقيرا لشأنهم وتنوين كل عوض عن المضاف اليه أى كل ما فيهما ويجوز أن يراد كل من جعلوه ولدا له مطيعون مقرون بالعبودية فيكون الزام بعد اقامة الحجّة والآية مشعرة على فساد ما قالوه من ثلاثة أوجه واحتج بها الفقهاء على ان من ملك ولده عتق عليه لانه تعالى نفي الولد بآيات الملك وذلك يقتضى تنافيهما (بديع السموات والارض) مبدعهما ونظيره السميع في قوله

أمن ريحانة الداعي السميع * يؤرقني وأصحابي هجوع

أو بديع سمواته وأرضه من بدع فهو بديع وهو حجة رابعة وتقرر بها أن الولد عنصر الولد المنفعل بانفصال مادته عنه والله سبحانه وتعالى مبدع الاشياء كلها فاعل على الاطلاق منزّه عن الانفعال فلا

غير العقلاء بالنظر الى مقام الالهية واما تغليب العقلاء في الخبر فعلى أصله فان الحقارة كما تكون ذاتية تكون اضافية فان الكامل حقير بالنسبة الى من هو أكمل منه بمراتب لا تحصى أقول الذي يخطر لي ان تغليب العقلاء في الخبر ليدل على ان ما شامل للعقلاء أيضا لا مخصوص بغير العقلاء كما هو مقتضى ظاهر اللفظ (قوله من ثلاثة أوجه) أحدها سبحانه والثاني قوله بل له ما في السموات والارض والثالث كل له قانتون فان الولد يستلزم أن يكون الولد جسما تعالى الصانع عنه وكونه تعالى ملك ما في السموات والارض يستلزم أن لا يكون جسما وأن يكون متعاليا عن شوائب النقص والوالدية تستلزمهما وكذا كون كل شئ عابدا له يستلزم أن لا يكون الله تعالى من جنس عابديه لكن الولد من جنس الوالد ولا يخفى ان هذه الأمور اقناعية بالنسبة الى أهل الجدال قاطعة بالنظر الى أبواب الحدس والتخمين والكمال (قوله مبدعهما ونظيره السميع الخ) قد رد صاحب الكشف هذا التوجيه فبين كل منهما تخالف قال العلامة التفتازاني ليس في البيت استشهاد لأن داعي الشوق لمادعا القائل صار هو سميعا لدعوته فتسبب لكونه سميعا فوقع على الداعي اسم السميع لكونه سببا فيه أقول هذا تكلف ثم انه قال قد تقرر فيما بين النحو بين ان الصفة اذا أضيفت الى الفاعل كان فيها ضمير يعود الى الموصوف فلا يصح الاضافة الا اذا صح الاتصاف مثل حسن الوجه حيث يصح اتصاف الرجل بالحسن لحسن وجهه وانما يصح زيد كثير الاخوان لا تصافه

بأنه متقو بهم وعلى هذا لا يصح يدعي السموات بأن يكون السموات فاعلا على ما ذكر في الكشف لامتناع انصافه تعالى بذلك الا اذا اريد انه مبدع لها فان قلت اذا صح زيد كثيرا لاخوان باعتبار معنى استفاد منه وهو زيد متقو بهم فلم لا يجوز أن يقال يدعي السموات باعتبار معنى استفاد منه وهو انه تعالى مبدع لها فلا يلزم فساد قول من قال البديع بمعنى المبدع قلنا هذا المعنى صحيح لكن لا يلزم منه أن يكون البديع بمعنى المبدع كما هو رأي المدعى المذكور (قوله والابداع اختراع الشيء لا عن شيء الخ) فيه نظر اذ هذا التفسير لا يلائم كون السماء في الأصل دخانا ثم سواهن سبع سموات كما نطق به القرآن بل المناسب للمعنيان الآخران (قوله وليس المراد به حقيقة أمر وامتثال الخ) لان أمر المعلوم لا فائدة فيه اذ ما ليس بوجوده ليس له سمع حتى يسمع فيمتمثل (قوله بل التمثيل الخ) هذا هو الذي ذكره المحققون وتوضيحه ان وجود كل شيء منه تعالى بعروض حالة يعبر عنها بآلة الابداع وذهب بعضهم الى ان عادة الله جارية بان يقول كن أي هذه اللفظة عند ارادة ايجاد الشيء ونحاطب هو ذلك الشيء الموجود في علم الله تعالى والمأمور به الدخول في الوجود الخارجي هكذا نقله العلامة التفتازاني وفيه ما مر وما ذكره المصنف هو معنى قوله فيكون من غير التعرض الى معنى الامر وهو قوله كن وتحقيق الكلام فيه ان المشبه هو تعالى ارادة الله تعالى بوجود الشيء والمشبه به قول المسكون المراد بدخول شيء في الوجود بلا توقف فاستعير اللفظ الموضوع للمشبه به في المشبه ووجه الشبه استلزام توجه الفاعل الى الشيء حصول مطلوبه بلا توقف فتكون الاستعارة تحقيقية لا تمثيلية وأما ما قاله العلامة التفتازاني في ابطال هذا الوجه بانه (١٨٤) لا بد في المشبه من اعتبار تعالى الارادة بتسكون الشيء وسرعة حصوله بلا توقف

وامتناع وفي المشبه به من تعالى الأمر المطاع النافذ التصرف وسرعة انفعال المأمور وحصوله فتكون الاستعارة تمثيلية فأقول فيه نظرا لا ضرورة داعية الى اعتبار ما ذكرتم ان ما ذكره لتوجيه كونه استعارة تمثيلية كما صرح به ليس كما ينبغي لان الاستعارة التمثيلية تحتاج الى ألفاظ مفصلة تدل على تفصيل الامور المعبرة في الطرفين

يكون والد ابداع الاختراع الشيء لا عن شيء دفعة وهو أليق بهذا الموضع من الصنع الذي هو تركيب الصورة بالعنصر والتكوين الذي يكون بتغيير وفي زمان غالبا وقرئ بديع مجر ورا على البدل من الضمير في له وبديع منصوب على المدح (واذا قضى أمرا) أي أراد شيئا وأصل القضاء اتمام الشيء قولاً كقوله تعالى وقضى ربك أو فعلا كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات وأطاق على تعالى الارادة لاهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه (فانما يقول له كن فيكون) من كان التامة بمعنى احدث فيحدث وليس المراد به حقيقة أمر وامتثال بل تمثيل حصول ما تعلق به ارادته بلامهلة بطاعة المأمور المطيع بلا توقف وفيه تقرير لمعنى الابداع وإيماء الى حجة خامسة وهي ان اتخاذ الولد مما يكون باطوار ومهلة وفعله تعالى مستغن عن ذلك وقرأ ابن عامر فيكون بفتح النون واعلم ان السبب في هذه الضلالة ان أرباب الشرائع المتقدمة كانوا يطلقون الاب على الله تعالى باعتبار انه السبب الاول حتى قالوا ان الاب هو الرب الاصغر والله سبحانه وتعالى هو الرب الاكبر ثم ظنت الجهلة منهم ان المراد به معنى الولادة فاعتقدوا ذلك تقليدا ولذلك كفر قائله ومنع منه مطلقا حسم المادة الفساد (وقال الذين لا يعلمون) أي جهلة المشركين أو المتجاهلون من أهل الكتاب (لولا يكلمنا الله) هلا يكلمنا الله كما يكلم الملائكة أو يوحى

كما حققه الشريف العلامة في تصانيفه وقد مر ذلك ولا يخفى ان ما في الآية ليس كذلك فعلم ان المراد من الينا التمثيل التشبيه لا الاستعارة التمثيلية فيكون استعارة مفردة (قوله وفيه تقرير لمعنى الابداع) فيه نظر اذ يلزم منه أن يكون كل أمر مقضى مراد يكون لا عن شيء كما هو معنى الابداع على ما ذكره وليس كذلك اذ خالق الانسان مثلا من شيء هو النطفة بعد تطورها باطوار (قوله وهو ان اتخاذ الولد مما يكون باطوار ومهلة وفعله تعالى يستغن عن ذلك) فيه نظر لانه ان أراد بقوله ان اتخاذ الولد مما يكون باطوار وانه لا يمكن الا باطوار فهو غير ثابت وان أراد ان اتخاذ الحيوان الولد مما يكون باطوار فلا يفيد الغرض والحق ان المدعى المذكور غير مبرهن عليه بل حدسي وأمثال ما ذكره المصنف تنبيهات مؤكدة للاعتقاد (قوله فيكون بفتح النون) باضمار ان قال الرضى وأما النصب في قراءة ابن عامر واذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون فللتشبيه بجواب الأمر من حيث مجيئه بعد الأمر وليس بجواب له من حيث المعنى اذ لا معنى لقولك قلت لا يد اضر ب تضرب ووجه ان جواب الأمر ما يتضمن شيئا مترتبا على مضمون الأمر في مثل الصورة المذكورة لأنهم شرطوا في النصب بعد الفاء أن يكون ما قبلها سببا لما بعده فاجب أن يكون مصدر الفعلين نحو ائتني فتحدثني اذ معناه ايكلمك منك اتيان فتحدث فالتحديث مسبب عن الاتيان متأخر عنه ولا يمكن في الصورة المذكورة مثل ذلك لان مصدر كن ويكون واحد فيصير عناه ليكن منك كون فكون (قوله تقليدا) أي من غير نظر وفكر ودليل لانه يعتقد ذلك تقليد غيره فان أول من يعتقد ذلك ليسوا بمقلدين لغيرهم في ذلك الاعتقاد الفاسد (قوله جهلة المشركين أو المتجاهلون من أهل الكتاب) الاولى

أن يقال جهلة المشركين وأهل الكتاب أو المتجاهلون منهم فيكون اطلاق غير العالم على المتجاهل توسعا (قوله أو تأتينا آية) لا يخفى أن التكليم والإيحاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم آية من الآيات فكيف يجعل آتيان الآية مقابلة الوحي وانتكلم فالوجه أن يقال الوحي الآية المسموعة والآية المقابلة له الآية المشاهدة بالبصر (قوله نهى للسؤال عن حال أبيه) هذا تخصيص لما قيل في الكشف روى أنه قال عليه الصلاة والسلام ليت شعري ما فعل أنوأي فنهى عن السؤال عن أحوال الكفرة (قوله لا يقدر أن يخبر عنها) يخبر بصيغة المجهول للمخاطب والمخاطب النبي أي لا تقدر أن تسمع حالهم وليس الغرض مما ذكرناه في الواقع كذلك وإنما الغرض المبالغة في شدة عذابهم وفضاعة حالهم (قوله واثن اتبعت أهواءهم الآية) يفهم من الآية أن ترتب عدم الولي والنصير بسبب اتباع الأهواء بعد محيى العلم إليه عليه الصلاة والسلام والحال أن اتباع أهواءهم مطلقا سبب لترتيب الجزاء المذكور لا دخل فيه لمحيى العلم بل كل من اتبع أهواءهم فقد ضل لأن أهواءهم زيغ وضلال والجواب أن هذا ليس بقيد وإنما هو تصريح بما هو الواقع لأن اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فيما يستقبل من نزول هذه الآية لو فرض لا بد أن يكون بعد محيى العلم لأن العلم قد جاء قبل ذلك كما لا يخفى (١٨٥) والغرض من ذكر قوله بعد الذي جاءك من العلم تأكيده للتنفير عن اتباعهم

بل في الحقيقة تأكيده للتنفير أمته صلى الله عليه وسلم عن اتباعهم (قوله الذين آتيناهم الكتاب) لما ذكر الله تعالى مساوى أعمال اليهود ووخامة عاقبتهم - على التفصيل المذكور فكان سائلا يقول ما حال المؤمنين منهم فقبل هم الذين يتلون الكتاب حق تلاوته ويؤمنون به فلذا ترك العاطف وتخصيص ايتاء الكتاب بهم - م اشعار بان الذين لا يتلونه حق تلاوته ولا يؤمنون به كأنهم ما أتوا الكتاب أو ههنا موصوف مقدر أى

الينا بانك رسوله (أو تأتينا آية) حجة على صدقك والاول استبكار والثاني جحود لان ما أتاهم آيات الله استهانة به وعنادا (كذلك قال الذين من قبلهم - من الأمم الماضية) (مثل قولهم) فقالوا أرنا الله جهرة هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء (تشابه قولهم) قلوب هؤلاء ومن قبلهم في العمى والعناد وقرئ بتشديد الشين (قد بينا الآيات لقوم يوقنون) أى يطالبون اليقين أو يوقنون الحقائق لا يعترفهم شبهة ولا عناد وفيه اشارة الى أنهم ما قالوا ذلك خلفاء في الآيات أو لطلب مزيد اليقين وإنما قالوه عتوا وعنادا (انا أرسلناك بالحق) ملتبسا مؤيدا به (بشيرا ونذيرا) فلا عليك ان أصروا وكابروا (ولا تسأل عن أصحاب الجحيم) ما لهم لم يؤمنوا بعد ان بلغت وقرأ نافع ويعقوب لا تسأل على انه نهى للرسول صلى الله عليه وسلم عن السؤال عن حال أبيه أو تعظيم لعقوبة الكفار كأنها لفظا عنها لا يقدر أن يخبر عنها أو السامع لا يصبر على استماع خبرها فنهاء عن السؤال والجحيم المتأجج من النار (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم) مبالغة في اقنطار الرسول صلى الله عليه وسلم من اسلامهم فانهم اذا لم يرضوا عنه حتى يتبع ملتهم فكيف يتبعون ملته واعلمهم قالوا مثل ذلك فحكى الله تعالى عنهم ولذلك قال (قل) تعلما للجواب (ان هدى الله هو الهدى) أى هدى الله الذى هو الاسلام هو الهدى الى الحق لا ما تدعون اليه (واثن اتبعت أهواءهم - آراءهم الزائفة والملة ما شرعه الله تعالى لعباده على لسان أنبيائه من أملى الكتاب اذا أملىته والهوى رأى يتبع الشهوة) (بعد لذي جاءك من العلم) أى الوحي أو الدين المعلوم صحته (مالك من الله من ولى ولا نصير) يدفع عنك عقابه وهو جواب اثن (الذين آتيناهم الكتاب) يريد به مؤمنى أهل الكتاب (يتلونه حق تلاوته) بمراعاة اللفظ عن التصريف والتدبر فى معناه والعمل بمقتضاه وهو حال مقدرة والخبر ما بعده أو خبر على أن المراد بالوصول مؤمنوا أهل الكتاب (أولئك يؤمنون به) بكتابهم

(٢٤ - (بيضاوى) - اول) المؤمنون الذين آتيناهم الكتاب (قوله حال مقدرة) أى مقدرين التلاوة اذ لا يكون الا نيان فى حال التلاوة بل فى حال تقديرها (قوله أو خبر على ان المراد بالوصول مؤمنوا أهل الكتاب) يعنى على التقدير الاول لاجابة الى أن يقال المراد بالوصول مؤمنوا أهل الكتاب بل المعنى على ذلك التقدير ان أهل الكتاب الذين يتلونه حق تلاوته مؤمنون به فيكون هذا التخصيص مستفادا من الحال لان حق التلاوة لا يكون الا لهم فيصح الخبر عن الذين آتيناهم مع ما بعده بأولئك يؤمنون به وأما اذا كان يتلونه خبرا فلا بد ان يقال المراد من الذين آتيناهم الكتاب المؤمنون منهم اذ لو لم يرد ذلك لم يصح الخبر عنهم بانهم يتلون الكتاب حق تلاوته واعلم انه يفهم من قوله يريد به مؤمنى أهل الكتاب ان المراد من الذين آتيناهم الكتاب المؤمنون منهم البتة ومن قوله أو خبر على ان المراد بالوصول مؤمنوا أهل الكتاب انهم المرادون على هذا التقدير الاول وما هذا الاختلاف ويمكن ان يقال انه بنى الكلام فى الاول على ما هو الظاهر لأن الظاهر ان يكون يتلونه خبرا اذ كونه حالا محتاج الى نوع تكلف وفى الثانى فصل ما هو المحتمل فوائده (قوله على ان المراد بالوصول الخ) التصريح بان ما قاله أو لا من انه يريد به مؤمنى أهل الكتاب انهم المرادون البتة على تقدير

كون يتلون خبر الاعلى تقدير كونه حالاً فان قيل اذا كان كونه خبراً أظهر كان أولى بان يقدم في الذكر قلنا هو وان كان أظهر لكن احتمال الحالية أدق فلعله قدمه لذلك (قوله لما صدق قستهم بالأمر بذكر النعم الخ) يعني قوله تعالى بعد ذكر قصة آدم وهو يابني اسرائيل اذ كروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم الخ (قوله والابتلاء في الاصل التكليف بالأمر الشاق الى قوله ظن ترادفهما) فيه رد على الكشاف حيث جعل الابتلاء الاختبار وجعل الاختبار مجاز الاستحالة حقيقة الاختبار بمن لا يخفى عليه خافية فان المصنف صرح بان معنى الابتلاء حقيقة التكليف بالأمر الشاق وهذا في حق الله تعالى صحيح واقع ولا يحتاج الى تجوز غاية الأمر ان الابتلاء الذي صدر من الناس كان متضمناً للاختبار قال الراغب ان الابتلاء والبلاء يتضمن أمرين تعرف ما يجهل من حاله وظهور جودته وردائه بعد فربما قصد الامران وربما قصد أحدهما فاذا انسب الى الله فهو الأمر الثاني وكأنهم لا يجعلونه من ابتلاء الله بكذا اذا أصابه ما يكرهه ويشق عليه اما (١٨٦) لأن حمل الأوامر والنواهي على المكروه وعدها من البلاء ليس بمناسب واما

لأنه أيضاً اختبار فانه قد يكون بالخير وقد يكون بالشر أقول في كلا الوجهين يظهر أما في الأول فلانا لانسلم ان حمل الأوامر والنواهي على ما يشق على الشخص وعدها من البلاء ليس بمناسب كيف وقد ورد الانبياء أشد الناس بلاء وأعظمهم أجراً وفيه نظر فتأمل واما في الثاني فلانا لانسلم انه حينئذ اختبار انما اذ الاختبار حقيقة انما يصدر ممن يجهل عاقبة الامور وهو في حقه تعالى محال والجواب ان مراده انه يستلزم الاختبار بالمعنى الذي ذكره وهو ظهور الجودة والرداءة اذا نسب

دون المحرفين (ومن يكفر به) بالتحريف والكفر بما صدقه (فالولئك هم الخاسرون) حيث اشتروا الكفر بالايمان (يا بني اسرائيل اذ كروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون) لما صدر قستهم بالأمر بذكر النعم والقيام بحقوقها والخذل من اضاعتها والخوف من الساعة وأهوالها كرر ذلك وختم به الكلام معهم مبالغة في النصيح وايداناً بانه فداكة القضية والمقصود من القصة (واذا بتلى ابراهيم ربه بكلمات) كافه بأوامر ونواه والابتلاء في الاصل التكليف بالأمر الشاق من البلاء لكنه لما استلزم الاختبار بالنسبة الى من يجهل العواقب ظن ترادفهما والضمير لابراهيم وحسن لتقدمه لفظاً وان تأخر رتبة لان الشرط أحد التقديمين والكلمات قد تطلق على المعاني فلذلك فسرت بالخصال الثلاثين المحموده المذكورة في قوله تعالى التائبون العابدون الآية وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الى آخر الآية وقوله قد أفلح المؤمنون الى قوله أولئك هم الوارثون كما فسرت بها في قوله فتلقى آدم من ربه كلمات وبالعشر التي هي من سننه وبما نسك الحج وبالكوكب والقمرين والختان وذبح الولد والنار والهجرة على انه تعالى عامله بها معاملة المختبر بهن وبما تضمنته الآيات التي بعدها وقرئ ابراهيم ربه على انه دعاء به بكلمات مثل أرنى كيف تحيي الموتى واجعل هذا البلد آمناً ليرى هل يجيبه وقرأ ابن عامر ابراهيم الذي وفي وفي القراءة الاخيرة الضمير لر به أى أعطاه جميع مادعاه (قال انى جاعلك للناس اماماً) استئناف ان أضمرت ناصب اذ كأنه قيل فاذا قال له ربه حين أتمهن فاجيب بذلك أو بيان لقوله ابتلى فتكون الكلمات ما ذكره من الامامة وتطهير البيت ورفع قواعده والاسلام وان نصبته يقال فالمجموع جملة معطوفة على ما قبلها وجاهل من جعل الذي له مفعولان والامام اسم لمن يؤتم به وامامته عامة مؤبدة اذ لم يبعث بعده نبي الا كان من ذريته مأموراً باتباعه (قال ومن ذريتي)

عطف

الى الله تعالى وبالوجهين المذكورين اذا نسب الى غيره فيكون ابتلاء الله نبيه بالكلمات

لا يستلزم أن يكون ذلك الابتلاء اختباراً (قوله فلذلك فسرت بالخصال الثلاثين المحموده المذكورة في قوله تعالى الخ) فيه نظر اذ ليس هذه المذكورات ثلاثين بل المذكور في سورة براءة عشر وهو قوله تعالى التائبون العابدون الآية وفي سورة الاحزاب عشر أيضاً وهو قوله ان المسلمين والمسلمات الآية وفي سورة المؤمنين سبع فيكون المجموع سبعاً وعشرين وقال في الكشاف عشر في براءة وعشر في الاحزاب وعشر في المؤمنين وسأل سائل وقال العلامة التفتازانى ان قيل المذكور في السورتين أربعة عشر ست في المؤمنين وثمانية في سأل سائل واذا سق المكررو جعل الدائمون في الصلاة هم المحافظون عليها والذين في أمواهم حق معلوم عين الفاعلين للزكاة بشموله ما يوصل به الأقارب والأباعد ليرجع ما في السورتين الى عشر لم يتحقق في كل من براءة والاحزاب عشر لتكرار المؤمنين قلنا يجوز أن يجعل الدائمون أيضاً غير المحافظين أو يجعل الراعون للامانات والعهد آيتين ليهتدق في السورتين أحد عشر وفي براءة والاحزاب تسعة عشر فيصير المجموع ثلاثين لكنه لا يبقى حينئذ في كل من براءة والاحزاب عشر (قوله على انه تعالى عامله معاملة المختبر

(من الخ) هذا الاحاجة اليه على ما فسر به الابلاء كما لا يخفى (قوله عطف على الكاف الخ) قال العلامة التفتازاني فيه ان الجار والمجرور لا يصلح أن يكون مضافا اليه فكيف يعطف عليه وان العطف على الضمير المجرور وكيف يصح بدون اعادة الجار وانه كيف جاز كون المعطوف مقول قائل والمعطوف عليه مقول قائل آخر فدفع الأولين بان الاضافة اللفظية في تقدير الانفصال ومن ذريتي في معنى بعض ذريتي فكأنه قال جاعل بعض ذريتي وهو صحيح أقول هذا يدل على ان من مستعمل بمعنى البعض والالم يصح هذا الكلام ثم قال والثاني انه لعطف التلقين كما يقال لك سأكرمك فتقول وزيدا أي وتسكرم زيدا يريد تلقينه بذلك ولم يجعله بتقدير أمر أي واجعل بعض ذريتي احتراز عن صورة الامر ودلالة على انه كائن واقع البتة وقد أشار المصنف الى دفع الاسئلة بالا جوبة المذكورة بقوله وبعض ذريتي كما تقول وزيدا في جواب سأكرمك ويرد على هذا التوجيه أن يصير معنى الكلام قال اني جاعلك وبعض ذريتي وهو فاسد والصواب أن يقال تقدير الكلام قال أي ابراهيم اجعلني وبعض ذريتي وطلب امامته بعد اخبار الله تعالى بأنه جعله اماما اظهرا لطلبها وشدة الرغبة فيها وجعل ما فضل الله تعالى عليه وسيلة الى فضل آخر ونعمة (١٨٧) أخرى وقال بعضهم انه عطف على الكاف

ولا يلزم أن يكون العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه كما قال تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة فان العامل في زوجك لا يكون أسكن بل ليسكن ويكون التقدير ليسكن زوجك الجنة أقول ههنا جملة مقدرة قبل واوالعطف أو بعده والاول بتقدير اجعلني وبعض ذريتي والثاني بتقدير واجعل بعض ذريتي (قوله فعلية) كالسرية من الذر بمعنى التفريق والياء النسبة كما ان السرية منسوبة الى السر قال في الصحاح السرية فعلية من السر وهو الجماع أو الاخفاء لان

عطف على الكاف أي وبعض ذريتي كما تقول وزيدا في جواب سأكرمك والذرية نسل الرجل فعلية أو فعولة قلبت راؤها الثانية ياء كما في تقضيت من الذر بمعنى التفريق أو فعولة أو فعيلة قلبت همزتها من الذر بمعنى الخلق وقرئ ذريتي بالكسر وهي لغة (قال لا ينال عهدى الظالمين) اجابة الى ملتسمه وتنبيه على أنه قد يكون من ذريته ظلمة وانهم لا ينالون الامامة لانها أمانة من الله تعالى وعهد والظالم لا يصلح لها وانما ينال البررة لا تقياء منهم وفيه دليل على عصمة الانبياء من الكفار قبل البعثة وان الفاسق لا يصلح للامامة وقرئ الظالمون والمعنى واحد اذ كل ما نالك فقد نلت (واذ جعلنا البيت) أي الكعبة غاب عليها كالنجم على الثريا (مثابة للناس) مرجعا يشوب اليه اعيان الزوار وأمثالهم أو موضع ثواب يشابون بحجه واعتماره وقرئ مثابات أي لانه مثابة كل أحد (وأما) وموضع أمن لا يتعرض لاهله كقوله تعالى حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم أو يأمن حاحه من عذاب الآخرة من حيث ان الحج يجب ما قبله ولا يؤخذ الجاني الملتجئ اليه حتى يخرج وهو مذهب أبي حنيفة رضى الله عنه (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) على ارادة القول أو عطف على المقدر عام لا اذا واعتراض معطوف على مضمرة تقديره ثوبوا اليه واتخذوا على ان الخطاب لامة محمد صلى الله عليه وسلم وهو أمر استحباب ومقام ابراهيم هو الحجر الذي فيه أترقده والموضع الذي كان فيه الحجر حين قام عليه ودعا الناس الى الحج أو رفع بناء البيت وهو موضعه اليوم روى أنه عليه الصلاة والسلام أخذ بيد عمر رضى الله تعالى عنه وقال هذا مقام ابراهيم فقال عمر أفلا تتخذ مصلى فقال لم أو مر بذلك فلم تغب الشمس حتى نزلت وقيل المراد به الامر بركني الطواف لما روى جابر أنه عليه الصلاة والسلام لما فرغ من طوافه عمدا الى مقام ابراهيم فصلى خلفه ركعتين وقرأ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وللشافعي رحمه الله تعالى في وجوبهما قولان وقيل مقام ابراهيم الحرم كله وقيل مواقف الحج واتخاذها مصلى ان يدعى فيها ويتقرب الى الله تعالى وقرأ نافع وابن عامر واتخذوا بلفظ الماضي عطف على جعلنا أي واتخذ

الانسان كثيرا ما يسرها ويسترها عن زوجته وانما ضمت السين لان البنية قد تغير في النسبة خاصة (قوله أو فعولة) فيكون في الاصل درورا فعولا كالسبوح والقدوس قلبت ضمة الراء الى الكسر لاخفة ثم قلبت الواو ياء فصارت ذرية ثم قلبت الراء الثانية ياء وأدغمت الياء في الياء فصارت ذرية (قوله أو فعولة أو فعيلة الخ) فيكون الاصل ذروة فقلب ضمة الراء كسرة وقلب الواو ياء ثم قلبت الهمزة ياء وأدغمت الياء في الياء فصارت ذرية وعلى الثاني أصله ذريئة قلبت الهمزة ياء وأدغمت وكان الاعلال على هذا التقدير أخف (قوله اجابة الى ملتسمه) لان تخصيص الظالم بعدم نيل العهد دلالة على نيل غيره (قوله وفيه دليل على عصمة الانبياء من الكفار قبل البعثة) بل عصمتهم من الصغار اذ الذنب ظلم كبيرا كان أو صغيرا (قوله أو اعتراض معطوف على مضمرة) لاحاجة الى جعلها معطوفة على مضمرة ان جعلت الواو اعتراضية لا عاطفة كما في قوله ان الثمانين وقد بلغتها وقد أحوجت سمعى الى ترجان ذكر في المطول ان الواو في قوله وقد بلغتها اعتراضية لا عاطفة ولا حالية ذكره بعض النحاة وبه يشعر ما ذكره صاحب الكشف في قوله تعالى واتخذ الله ابراهيم

خليلا انها اعتراض لا محل لها من الاعراب (قوله أمرناهما) اذا كان معنى العهد الامر فلا يظهر وجه التعدى بالى لان الامر لا يتعدى بالى بل المناسب ان يفسر بأوصينا اذ هو يتعدى بالى كما يقال أوصيت اليه الا ان يقال تعدى الامر بالى باعتبار التضمنين أو يجعل الى زائدة لانتا كيد كما أثبتته الفراء كذا نقله صاحب المغنى (قوله آمنا ذا أمن كقوله تعالى فى عيشة راضية الخ) بان يكون آمنا من باب النسبة كلابن وتامر اذا الامن لا يقوم بالبلدة ولا تتصف البلدة به بل انما يتصف به من اتصف بالادراك كالخوف (قوله آمنا أهله كقولك ليل نائم) فى هذه العبارة ابهام اذ الظاهر انه يلزم منه حذف الفاعل وتوضيحها ان نائما مستندا الى ضمير الليل مجازا لكن المقصود الاصل ليل نائم أهله (قوله قاس ابراهيم) (١٨٨) (الرزق على الامامة الخ) أى تصور ان الرزق مخصوص بالخلصين

كالامامة ولذا خص طالب الرزق بالمؤمنين فعرفه الله تعالى ان الرزق شامل لهم ولغيرهم (قوله والكفر وان لم يكن سبب التمتع لكنه سبب لتقليله) دفع سؤال عسى ان يوردوه ان الشرط علة للجزاء لكن هنا ليس كذلك لانه ليس سبب التمتع فاجاب بانه سبب قلته (قوله وبشس المصير) الواو فيه ليست للعطف والالزم عطف الانشاء على الاخبار بل الواو للاستئناف كما قاله صاحب المغنى فى قوله واتفوا الله ويعلمكم الله ان واو ويعلمكم الله للاستئناف لا للعطف لازوم عطف الخبر على الامر (قوله قعدك الله تعالى) فى الكشف أى سأل الله ان يقعدك قال العلامة التفتازانى هو مصدر بحذف الزوائد فى

الناس مقامه الموسوم به يعنى الكعبة قبله يصلون اليها (وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل) أمرناهما (أن طهرائيتي) بان طهرائيتي ويجوز ان تكون ان مفسرة لتضمن العهد معنى القول يريد طهرائ من الاوثان والانجاس ومالا يليق به أو إخلاصه (للطائفتين) حوله (والعاكفين) المقيمين عنده أو المعتكفين فيه (والركع السجود) أى المصلين جمع راكع وساجد (واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا) يريد به البلد أو المكان (بلدا آمنا) ذا أمن كقوله تعالى فى عيشة راضية أو آمنا أهله كقولك ليل نائم (وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بآية واليوم الآخر) أبذل من آمن من أهله بدل البعض للتخصيص (قال ومن كفر) عطف على من آمن والمعنى وأرزق من كفر قاس ابراهيم عليه الصلاة والسلام الرزق على الامامة فنبه سبحانه على ان الرزق رحمة دينوية تعم المؤمن والكافر بخلاف الامامة والتقدم فى الدين أو مبتدأ متضمن معنى الشرط (فامتعه قليلا) خبره والكفروا لم يكن سببا للتمتع لكنه سبب لتقليله بان يجعله مقصورا بحظوظ الدنيا غير متوسل به الى نيل الثواب ولذلك عطف عليه (ثم اضطره الى عذاب النار) أى ألزه اليه لئلا المضطر لكفره وتضييعه مامتعه به من النعم وقليلا نصب على المصدر أو الظرف وقرئ بلفظ الامر فيهما على أنه من دعاء ابراهيم وفى قال ضميره وقرأ ابن عامر فامتعه من أمتع وقرئ فامتعه ثم اضطره واضطره بكسر الهمزة على لغة من يكسر حروف المضارعة وأطره بادغام الضاد وهو ضعيف لان حروف ضم شفر يدغم فيها ما يجاورها دون العكس (وبشس المصير) المخصوص بالذم محذوف وهو العذاب (واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت) حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهى الاساس صفة غالبية من القعود بمعنى الثبات واعله مجاز من المقابل للقيام ومنه قعدك الله ورفعها البناء عليها فانه ينقلها عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع ويحتمل ان يراد بها سافات البناء فان كل ساف قاعدة ما يوضع فوقه ويرفعها بناؤها وقيل المراد رفع مكائته واظهار شرفه بتعظيمه ودعاء الناس الى حجه وفى ابهام القواعد وتبيينها تفخيم شأنها (واسماعيل) كان يناوله الحجارة واكنه لما كان له مدخل فى البناء عطف عليه وقيل كانا يبينان فى طرفين أو على التناوب (ربنا تقبل منا) أى يقولان ربنا تقبل منا وقد قرئ به والجملة حال منهما (انك أنت السميع) لدعائنا (العليم) بنياتنا (ربنا واجعلنا

مسلمين

موقع المفعول المطلق بمحذوف على ما صرح فى المفصل لافى موقع المفعول به

على ما ذهب اليه البعض فى كلامى المفصل والكشاف اختلاف فى الظاهر (قوله ورفعها البناء عليها فانه ينقلها عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع) فيه انه لا تصير القاعدة من هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع بل المرتفع البناء عليها لانفسها فالاولى الاقتصار على الوجهين الاخيرين (قوله وفى ابهام القواعد وتبيينها تفخيم شأنها) فان قلت عبارة تشعر بان من البيت صفة للقواعد والحال ان الجار والمجرور لا يكون صفة للمعرفة قلت يجعل صفة للمعرفة بتقدير متعلق معرفة والتقدير القواعد الكائنة من البيت كما قال العلامة التفتازانى فى شرح قول صاحب التلخيص الفصاحة فى المفرد خلوصه الخ اذ التقدير الفصاحة الكائنة فى المفرد ويمكن ان يكون حالا بتأويل المتعلق والتقدير واذا يرفع ابراهيم القواعد الكائنة من البيت

(قوله أو مستسلمين الخ) الفرق بينه وبين الأول أن الأول معناه التوحيد وهو التصديق القلبي بأن لا رب سواه تعالى والثاني الاتقياد في جميع الأمور (قوله والمراد طلب الزيادة في الإخلاص الخ) يعني أن أصل الإخلاص حاصل له فلا وجه لطلبه بل المراد ما ذكر (قوله وعلمنا أن الحكمة الإلهية إلى قوله ولذلك قيل لولا الحق لخربت الدنيا) فيه شيان أحدهما أن ما ذكره يقتضي أنه لا بد أن يكون في الدنيا الحق ولا يوجب أن يكون من ذريتهما والثاني أنه يقتضي أن يفسر الإسلام بالاقبال بالكلية على الله ولا يناسب تفسيره بأصل الإسلام المقابل للكفر لأن الإسلام كل الذرية بل أهل الدنيا (١٨٩) لا يوجب تشويش المعاش بل إذا فسر به يجب

أن يقال إنهما خصا البعض لأنهما علما أن بعض الذرية لا يكونون كذلك (قوله ويجوز أن يكون من للتبيين الخ) والتقدير واجعل أمة مسلمة لك من ذريتنا كما أن التقدير في قوله تعالى سبع سموات ومن الأرض مثلهن سبع سموات ومثلهن من الأرض فان قلت يلزم أن تكون الذرية مطلقا مسلمة لله تعالى فلم يستجب دعاؤهما قلنا لا يلزم استجابة كل الدعاء ولو سلمنا فلا نسلم أنهم ادعوا بالإسلام كل الذرية لأن طلب الإسلام الذرية أعم من الكل والبعض لأن البعض ذرية أيضا (قوله ولذلك لم يتجاوز مفعولين) أي ليس بمعنى أعلم حتى يكون له ثلاثة مفاعيل (قوله فنصب على التمييز) قال صاحب الكشف ويجوز أن يكون فيه شذوذ تعريف التمييز قال العلامة التفتازاني أي يجوز تعريف التمييز

مسلمين لك) مخلصين لك من أسلم وجهه أو مستسلمين من أسلم إذا استسلم وانقاد والمراد طلب الزيادة في الإخلاص والاذعان أو الثبات عاياه وقرى مسلمين على أن المراد أنفسهما وهاجر أو أن التثنية من مرانب الجمع (ومن ذريتنا أمة لملة لك) أي واجعل بعض ذريتنا أمة ملة لك بالدعاء لأنهم أحق بالشفقة ولأنهم إذا صلحوا صلح بهم الاتباع وخصا بعضهم لما أعلمنا أن في ذريتهما ظلمة وعلمنا أن الحكمة الإلهية لا تقتضي الاتفاق على الإخلاص والاقبال الكلي على الله تعالى فإنه مما يشوش المعاش ولذلك قيل لولا الحق لخربت الدنيا وقيل أراد بالامة أمة محمد صلى الله عليه وسلم ويجوز أن تكون من للتبيين كقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منهم قدم على المبين وفصل به بين العاطف والمعطوف كما في قوله تعالى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن (وأننا) من رأى بمعنى أبصر وأعرف ولذلك لم يتجاوز مفعولين (مناسكنا) متعبدا تنافي الحج أو مذابحنا والفسك في الأصل غاية العبادة وشاع في الحج لما فيه من الكلفة والبعد عن العادة وقرأ ابن كثير والسوسي عن أبي عمرو ويعقوب أننا قياسا على نخذ في نخذ وفيه إجحاف لأن الكسرة منقولة من الهمزة الساقطة دليل عليها وقرأ الدوري عن أبي عمرو بالاختلاس (ونب علينا) استجابة لذريرتهما أو عما فرط منهما سهوا أو إلهما قالا هضما لأنفسهما وأرشادا لذريرتهما (إنك أنت التواب الرحيم) لمن تاب (ربنا وابعث فيهم) في الأمة المسلمة (رسولا منهم) ولم يبعث من ذريتهما غير محمد صلى الله عليه وسلم فهو المحجوب به دعوتهما كما قال عليه الصلاة والسلام أنادعوة أبي إبراهيم وبشرى عيسى ورؤيا نوح (يتلو عليهم آياتك) يقرأ عليهم ويبلغهم ما توحى إليه من دلائل التوحيد والنبوة (ويعلمهم الكتاب) القرآن (والحكمة) ما تكمل به نفوسهم من المعارف والأحكام (ويزكيهم) عن الشرك والمعاصي (إنك أنت العزيز) الذي لا يقهر ولا يغلب على ما يريد (الحكيم) المحكم له (ومن يرغب عن ملة إبراهيم) استبعاد وانكار لأن يكون أحد يرغب عن ملته الواضحة الفراء أي لا يرغب أحد عن ملته (الامن سفة نفسه) الامن استمهنها وأذلها واستخف بها قال المبرد وتعلب سفة بالكسر متعبد وبالضم لازم ويشهد له ما جاء في الحديث الكبير أن تسفه الحق وتغمص الناس وقيل أصله سفة نفسه على الرفع فنصب على التمييز نحو غبن رأيه وألم رأسه وقول جرير

ونأخذ بعده بذناب عيش * أجب الظهر ليس له سنام

أوسفه في نفسه فنصب بنزع الخافض والمستثنى في محل الرفع على المختار بدلا من الضمير في يرغب لأنه في معنى النفي (ولقد اصطفيناه في الدنيا وأنه في الآخرة لمن الصالحين) حجة وبيان لذلك فإن من كان صفوة العباد في الدنيا مشهودا له بالاستقامة والصلاح يوم القيامة كان حقيقا بالاتباع له لا يرغب عنه

بالإضافة على الشذوذ كما جاز باللام ومنه البيت فيمن يجعل المنسوب تميزا وأما على اختياره في المفصل من أنه أي ما ورد في البيت شبهه بالمفعول لا يميز فالعنى أنه لا يجوز تعريف المميز على الشذوذ كما جاز في المشبه بالمفعول الذي حقه التنكير بكونه في معنى التمييز واقعا موقعه ولا يضره كون ذلك باللام وهي قد تعد زائدة كما في اللثيم بخلاف الإضافة لأن الإضافة أيضا قد لا يقصد بهما التعيين أيضا أقول لا يخفى أن الضمير نفسه راجع إلى من وعلى هذا يكون مفيدا للتعريف كما في سائر الضمائر الراجعة إلى الأسماء بخلاف اللام فإنها إذا كانت زائدة لا يقصد بهما معنى معين فتأمل

(قوله اذ قال له رب به أسلم) قال العلامة التفتازاني جعل اذ قال ظرفا لاصطفينا أحسن من جهة المعنى وتوسيط وانه في الآخرة لمن الصالحين عطف على لقد اصطفينا لا ياباه لفظا لانها تقرير وتأكيده لجملة اصطفينا لان اصطفينا في الدنيا انما هو للنبوة وما يتعلق بصلاح الآخرة ولا حاجة الى ان يجعل اعتراضا أو حالا مقدرة أقول فيه نظر لانه اذا كان قوله تعالى وانه في الآخرة لمن الصالحين تأكيدا لاتكون الواو للعطف اذ لا تعطف الجملة المؤكدة على ما توكدها فتكون الواو اعتراضية أو حالية (قوله والضمير لليلة) قال العلامة التفتازاني الضمير في بها لقوله أسلمت لليلة على ما قيل لان قوله ووصى عطف على أسلمت فالمعنى قال ذلك في حق نفسه ووصى به بنبيه بان يذكره حكاية عن أنفسهم ولكن ترك المضمير الى المظهر أعني ابراهيم ر بما يرجح العطف على الكلام السابق وكون الضمير لليلة وكذا عطف يعقوب على ابراهيم أقول ظهر من كلامه ان التصريح باسم ابراهيم وعطف يعقوب عليه يرجح ان كون الضمير لليلة وكذا تأنيث الضمير يدل على انها لليلة (١٩٠) اذ لا يحتاج الى تأويل واماعلى تقدير رجوعه الى أسلمت فيحتاج اليه كما

مر فهدى مر بجات ثلاثة فالجل على مقتضاها أولى فحق العبارة ان يقال الضمير لليلة وان أمكن الرجوع الى أسلمت (قوله ظاهره النهي عن الموت على خلاف حال الاسلام الخ) لا يخفى ان الموت ليس بمقدور حتى يطلب الامتناع منه بل النهي في الحقيقة متوجه الى الحال وهو عدم الاسلام بل نقول هو قيد اذ المقصود النهي عن الموت على غير حال الاسلام والنهي يتوجه الى القيد كما هو في سائر المواضع قال العلامة التفتازاني الجمهور على انه كناية وان كان يحتمل المجاز أقول لك أن تقول لا وجه لاحتمال الكلام كونه مجازا أو

الاسفيه أو متسفه أذل نفسه بالجهل والاعراض عن النظر (اذ قال له رب به أسلم قال أسلمت لرب العالمين) ظرف لاصطفينا أو تعليل له أو منصوب باضمار أذكر كأنه قيل أذكر ذلك الوقت لتعلم أنه المصطفى الصالح المستحق للامامة والتقدم وانه نال ما نال بالمبادرة الى الاذعان واخلاص السرحين دعاه ربه وأخطر بباله دلائله المؤدية الى المعرفة الداعية الى الاسلام روى أنها نزلت لما دعاه الله بن سلام ابن أخيه سلمة ومهاجرا الى الاسلام فاسلم سلمة وأبي مهاجر (ووصى بها ابراهيم بنيه) التوصية هي التقدم الى الغير بفعل فيه صلاح وقرينة وأصلها الوصل يقال وصاه اذا وصله وفصاه اذا فصله كأن الموصى يصل فعله بفعل الموصى والضمير في بها لليلة أو لقوله أسلمت على تأويل الكامة أو الجملة وقرأنا نافع وابن عامر وأوصى والاول أبلغ (ويعقوب) عطف على ابراهيم أى ووصى هو أيضا بها بنيه وقرئ بالنصب على انه ممن وصاه ابراهيم (يا بني) على اضممار القول عند البصر بين متعلق بوصى عند الكوفيين لانه نوع منه ونظيره

رجلان من ضبة أخبرانا * امارأينا رجلا عريانا

بالكسرو بنوا ابراهيم كانوا أربعة اسمعيل واسحق ومدين ومدان وقيل ثمانية وقيل أربعة عشر وبنو يعقوب اثنا عشر روييل وشمعون ولاوى ويهوذا ويشو خوروز بولون ونفتوني ودون وكوذا وأوشيرو بنيامين ويوسف (ان الله اصطفى لكم الدين) دين الاسلام الذى هو صفوة الاديان لقوله تعالى (فلا تموتن الا وانتم مسلمون) ظاهره النهي عن الموت على خلاف حال الاسلام والمقصود هو النهي عن ان يكونوا على خلاف تلك الحال اذ ماتوا والامر بالثبات على الاسلام كقولك لاتصل الا وانت خاشع وتغيير العبارة للدلالة على أن موتهم لا على الاسلام موت لا خير فيه وان من حقه أن لا يحل بهم ونظيره في الامر مت وأنت شهيد وروى ان اليهود قالوا الرسول الله صلى الله عليه وسلم ألسنت تعلم أن يعقوب أوصى بنيه باليهودية يوم مات فنزلت (أم كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت) أم منقطعة ومعنى الهمزة فيها الانكار أى ما كنتم حاضرين اذ حضر يعقوب الموت وقال

كناية لأن الكناية انما تكون حيث يقصد ارادة المعنى الحقيقي وههنا لا يتصور اذ لا يتصور النهي لبنيه عن الموت كما مر انه ليس بمقدور بل يجب أن يحمل على المجاز اذ معناه الحقيقي غير مراد أصلا وانما المراد النهي عن تلك الحال والجواب الحق ان كونه كناية باعتبار ان النهي يتوجه الى القيد فيمكن أن يكون التركيب باقيا على معناه الاصلى وان يراد بالتركيب غير معناه الاصلى بل يراد النهي عن غير حالة الاسلام فكانه قال لاتكونوا كافرين حالة الموت نعم بردان المجاز على ما حقق في موضعه ما يمتنع حمله على المعنى الاصلى والكناية ما لا يمتنع فيبينهما تناف فتأمل (قوله كقولك لاتصل الا وانت خاشع) اذ ليس النهي متعلقا بالصلاة نفسها بل تعلق بها باعتبار الخشوع فيكون في الحقيقة متعلقا بعدم الخشوع (قوله أم منقطعة) قال العلامة التفتازاني أم منقطعة ومعنى بل الاضراب عن الكلام الأول لا بمعنى نفيه والحكم بطلانه بل بمعنى الاخذ فيما هو أهم وهو التحريض على اتباع محمد عليه الصلاة والسلام باثبات بعض معجزاته وهو الاخبار عن أحوال الانبياء السابقين من غير سماع من أحد ولا قراءة من كتاب ومعنى الهمزة

الانكار بمعنى لم يكن أى ما كنتم حاضرين ذلك وما شاهدتم تلك الاحوال ولا سمعتم هذا المقال وانما حصل لكم العلم به من طريق الوحي والخطاب للمؤمنين أقول فيه نظر اذا الكلام السابق أيضا ثبات بعض مجزاته اذ هو اخبار عن حال ابراهيم وأدعيته وكونه على دين الاسلام والاخبار عن حال يعقوب ووصيته لابنيه والاولى أن يقال ان بل لمجرد الانتقال من غرض الى آخر وهو حال يعقوب وبنيه في حال موته ثم قال وقيل الخطاب لليهود حيث زعموا انه ما كان نبي الاعلى اليهودية وقالوا للنبي ان يعقوب يوم مات وصى بنيه باليهودية ورده المصنف بانهم لو شهدوا ذلك الوقت وسمعوا وصية يعقوب لظهر لهم كونه على ملة الاسلام ووصيته لابنيه كذلك فكيف يقال لهم في الرد عليهم أ كنتم حاضرين حين وصى يعقوب بما ينافي دعوتكم مثل ان تقول لمن رمى أحدا بالفسق أ كنت حاضر حين شرب وقتل ولا تقول حين صام وصلى وزكى أقول توجيهه ان قول القائل أ كنت حاضر حين صام وصلى وصام دال على ان الراى المذكور يصح أن يقول ما قال لو حضر حين صلاته وصيامه لكنه لا يصح كما تقول كيف تصدقت للمثنوى وأنت لا تعرف الفقه فانه يدل على ان له التصدي اذا كان عارفاً بالفقه وقد يجاب بوجهين أحدهما أن الاستفهام حينئذ يكون للتقرير أى كانت أو انتم كما كنتم حاضرين حين وصى بنيه عليه الصلاة والسلام بالاسلام والتوحيد وأتم عالمون بذلك فابالكم تدعون عليه اليهودية وثانيهما انه تم الانكار عند قوله ما تعبدون من بعدى ويكون قوله قالوا نعبد بيان لفساد ادعائهم لادخاله في حيز الانكار (قوله أو متصلة الخ) قال العلامة التفتازانى قال صاحب الكشاف واذا كان الخطاب لليهود فالوجه ان تكون متصلة بمحذوفة المعطوف عليه أى تدعون على الانبياء اليهودية أم تعلمون كونهم على الاسلام والتوحيد من جهة اعترافكم بحضور آبائكم مجلس وصيته واعلامهم (١٩١) اياكم قرنا قريانا وليس الاستفهام على حقيقته بل على سبيل الفرض

بل على سبيل الفرض والتقدير والتفويض الى اختيارهم قصد الى تبكيتهم والزامهم لقطعهم بالثاني من الأمرين أعنى حضور اسلافهم أقول تبكيتهم لا يحتاج الى جعل أم متصلة بل يكفي كونها منفصلة في تبكيتهم واقرارهم بعين ما ذكر ولذا ردد المصنف

لبنيه ما قال فلم تدعون اليهودية عليه أو متصلة بمحذوف تقديره أ كنتم غائبين أم كنتم شاهدين وقيل الخطاب للمؤمنين والمعنى ما شاهدتم ذلك وانما علمتموه بالوحي وقرى حضر بالكسر (اذ قال لبنيه) بدل من اذ حضر (ما تعبدون من بعدى) أى أى شئ تعبدونه أراد به تقريرهم على التوحيد والاسلام وأخذ ميثاقهم على الثبات عليهما وما يسأل به عن كل شئ ما لم يعرف فاذا عرف خص العقلاء بمن اذا سئل عن تعيينه وان سئل عن وصفه قيل ما زيد أفقيه أم طيب (قالوا نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحق) المتفق على وجوده وألوهيته وجوب عبادته وعد اسمعيل من آباءه تغليب اللاب والجد أولانه كالأب لقوله عليه الصلاة والسلام عم الرجل صنواً أبيه كما قال عليه الصلاة والسلام في العباس رضى الله عنه هذا بقية آبائى وقرى اله أبىك على انه جمع بالواو والنون كما قال ولما تبين أصواتنا * بكين وفديننا بالابينا

كون أم متصلة أو منفصلة على تقدير ان يكون الخطاب لليهود قال العلامة التفتازانى فان قيل لا معنى للاسلام الذى عليه يعقوب وبنوه سوى الاذعان والقبول لاحكام والاخلاص لله لا تصديق نبينا عليه الصلاة والسلام والتوحيد والاسلام بهذا المعنى لا ينافي اليهودية ليلزم من ثبوتها انتفاؤها قلنا لا توحيد لهم لقولهم عزير ابن الله ولا اسلام لعنادهم واستكبارهم عن قبول كثير من الأحكام أقول الاولى ان يستدل على نفي توحيدهم بقوله تعالى اتخذوا أرباباً من دون الله الآية (قوله أراد به تقريرهم على التوحيد الخ) ليس الغرض منه ان الاستفهام ليس على حقيقته لأن قوله تعالى حكاية عن يعقوب ما تعبدون من بعدى يحتمل أن يكون استفهاماً حقيقة لان معنى ما تعبدون من بعدى أى شئ تقررون في خواطركم ان تعبدوه ويمكن ان لا يكون ما فى خواطركم معلوماً ليعقوب عليه الصلاة والسلام لكن أراد بهذا السؤال مجرد تأكيده وتقريره وأخذ العهد عليه وهذا هو ظاهر مقاله المصنف لكن ما روى ان سبب سؤال يعقوب عليه الصلاة والسلام عن بنيه والباعث على ارادة التقرير المذكور انه عليه الصلاة والسلام لما دخل مصر رأى أهله يعبدون الاوثان والنيران خاف على بنيه أن يعبدوا شيئاً منها بعد وفاته يؤيد الاول (قوله تغليب اللاب والجد أولانه كالأب الخ) فيه ان التغليب لا بد ان يعتبر فيه انه كالأب اذ لو لم يجعل كالأب لم يصح اطلاق اسم الأب عليه وتغليب الأب على غير الأب لان الاطلاق المذكور تجاوز ولا بد في المجاز من العلاقة ولذا لم يورد صاحب الكشاف هذا التفصيل ويمكن أن يجاب بان التجوز لا بد فيه من العلاقة لكن لا يجب أن تكون العلاقة المشابهة فيمكن أن يكون التغليب باعتبار علاقة أن اسمعيل ابن ابراهيم الذى هو أب فاطمى اسم الأب عليه تجاوزاً حينئذ تظهر المقابلة بين كون اطلاقه على سبيل التغليب أو على كونه شبيهاً بالأب بى انه يمكن أن يكون التغليب باعتبار المشابهة فلا يلزم المقابلة المذكورة (قوله وفديننا بالابينا) ألف فديننا بالاشباع ومعنى الكلام جعلنا آباءهم فداء لنا

(قوله أو مفردوا إبراهيم وحده عطف بيان) فيكون اسماعيل واسحق معطوفين على أبيك (قوله اعتذر العطف على المجرور) أي تكرر لفظ الاله في قوله تعالى واله آبائك لتعذر عطف الآباء على الضمير المجرور وهو كاف الخطاب في قوله تعالى الهك بدون إعادة الخافض وفيه بحث اذ قد صرح بعض المحققين بأنه يجوز العطف بلا إعادة الجار كما قرأ جزء في قوله تعالى واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام قال الرضى وأجيب بان الباء مقدر ويجر بها وهو ضعيف لأن حرف الجر لا يعمل مقدر في الاختيار الا في الله لا فعلن ولا يجوز أن يكون الواو للقسم لأنه اذن يكون قسم السؤال لان قبله اتقوا الله الذي تساءلون به وقسم السؤال لا يكون الامع الباء كما يجيء والظاهر ان جزءه جواز ذلك بناء على مذهب الكوفيين لأنه كوفي ولا نسلم تواتر القراآت السبع أقول فيه نظرا ما أولا فلان اطلاقه ليس على ما ينبغي واما ثانيا فلأنه يفهم من كلامه ان قراءة جزءه مبني على الدراية لا على الرواية وقد قلد في ذلك صاحب الكشاف ومن يحذو حذوه وقد خطأهم المحققون في ذلك (قوله (١٩٢) والتأ كيد) عطف على التصريح أي فائدة التصريح بالتوحيد والتأ كيد أي

أو مفردوا إبراهيم وحده عطف بيان (الهاوا حدا) بدل من اله آبائك كقوله تعالى بالناسية ناصية كاذبة وفائدة التصريح بالتوحيد وفي التوهم الناشئ من تكرير المضاف لتعذر العطف على المجرور والتأ كيد أو نصب على الاختصاص (ونحن له مسامون) حال من فاعل نعبد أو مفعوله أو منهما ويحتمل أن يكون اعتراضا (تلك أمة قد خلت) يعني إبراهيم ويعقوب وبنيهما والامة في الاصل المقصود وسمى بها الجماعة لان الفرق تؤمها (لها ما كسبت ولكم ما كسبتم) لكل أجر عمله والمعنى ان انتسابكم اليهم لا يوجب انتفاعكم بأعمالهم وانما تنتفعون بموافقتهم واتباعهم كما قال عليه الصلاة والسلام لا يأتيني الناس بأعمالهم وتأتونني بالنسابة لكم (ولانتسألون عما كانوا يعملون) أي لاتواخذون بسيئاتهم كالاتسابون بحسناتهم (وقالوا كونوا هودا أو نصارى) الضمير الغائب لاهل الكتاب والالتنويح والمعنى مقاتلتهم أحدهما من القولين قالت اليهود كونوا هودا وقالت النصارى كونوا نصارى (تهتدوا) جواب الامر (قل بل ملة إبراهيم) أي بل نكون ملة إبراهيم أي أهل ملته أو بل نتبع ملة إبراهيم وقرئ بالرفع أي ملته ملتنا وعكسه أو نحن ملتة بمعنى نحن أهل ملته (حنيفا) مائلا عن الباطل الى الحق حال من المضاف أو المضاف اليه كقوله تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا (وما كان من المشركين) تعريض باهل الكتاب وغيرهم فاهم يدعون اتباعه وهم مشركون (قولوا آمنا بالله) الخطاب للمؤمنين لقوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به (وما أنزل اليها) القرآن قدم ذكره لأنه أول بالاضافة اليها وسبب للايمان بغيره (وما أنزل الى إبراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط) الصحف وهي وان نزلت الى إبراهيم لكنهم لما كانوا متعبدين بتفاصيلها داخلين تحت أحكامها فهي أيضا منزلة اليهم كما ان القرآن منزل اليها والاسباط جمع سبط وهو الخافدير يديه حفدة يعقوب أو أبناءه وذرائعهم فاهم حفدة إبراهيم واسحق (وما أوتى موسى وعيسى) التوراة والانجيل أفردهما بالذكور بحكم أبلغ لان أمرهما بالاضافة الى موسى وعيسى

تأ كيد الالهية وتقريرها (قوله لكل أجر عمله) لهم أجر عملهم ولكم أجر عملكم فهذا قصر المسند اليه على المسند لان أجر عملهم مقصور على الاتصاف بكونه لهم لا لكم وأجر عملكم مقصور على الاتصاف بكونه لكم لا لهم كما قيل في تيمى أنا أي أنا مقصور على التيمية لا يتجاوز الى القيسية ويمكن ان يكون قصر المسند على المسند اليه أي الكون لهم مقصور على عملهم لا يتجاوز الى عماكم قال العلامة التفتازانى كلام صاحب الكشاف مشعر بان في الآية قصر المسند على المسند اليه كما قالوا في لكم

دينكم ولى دين أي لادينكم (قوله حال من المضاف أو المضاف اليه) مغاير انما لم يقل أو عنهما كما قال في ونحن له مسامون لان حنيفا لفظ مفرد ولو كان حالا عنهما معا لثنى وفيه تعريض بصاحب الكشاف حيث لم يتعرض الى كونه حالا من المضاف لكن الوجهان صحيحان لان المسألة مائلة عن الباطل وكذا إبراهيم فان قلت اذا كان حالا عن المضاف يجب تأنيثه ليطابق ذا الحال قلت يمكن ان يجري على المضاف حكم المضاف اليه أو يكون حنيفا صفة محذوف أي ديننا حنيفا أو على تشبيهه بفعيل الذي بمعنى مفعول كما قاله المصنف في قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين (قوله أفردهما بالذكور بحكم أبلغ) وجه الابلغية ان ابتداء شئ لشخص أقوى من انزاله عليه لان الايتاء معناه الاعطاء ثم ان الانزال مخصوص بالكتاب واما الايتاء فشامل له وغيره فلو فسر أوتى بما هو أعم من التوراة والانجيل لكان أولى (قوله لان أمرهما الخ) علة للافراد بالذكور وحاصل ما ذكر ان الكتابين نسبة اليهما خاصة لا تكون لما سبق من الصحف اذ الكتابين أحكام خاصة بالنسبة اليهما بخلاف الصحف ولان الكتابين منزلان عليهما دون الصحف

(قوله والنزاع وقع فيهما) أي دون الصحف فان اليهود كذبوا بالانجيل وعيسى والنصارى كذبوا التوراة وموسى (قوله وأحد لوقوعه في سياق النفي عام الخ) قال العلامة التفتازاني أحد معاني الجماعة بحسب أصل الوضع لانه اسم ان يصلح ان يخاطب يستوى فيه المفرد والمثنى والمجموع والمذكر والمؤنث وهذا غير الاحد الذي هو أول العدد في مثل قل هو الله أحد وليس كونه في معنى الجماعة من جهة كونه نكرة في سياق النفي على ما سبق الى كثير من الاوهام ألا يرى انه لا يستقيم لانفرق بين رسول من الرسول الابتقدير عطف أي رسول ورسول أقول هذا رد على المصنف ومن يحدوحدوه (قوله أو مزيدة للتأكيد) أي الباء مزيدة للتأكيد (قوله أو المثل مقحم) وفائدة الاقحام الاشعار في ظاهر الامر بان مثله تام في الهداية فهو كذلك وعلى هذه التقادير سوى كون الباء زائدة تكون ماموصولة أو موصوفة وعلى تقديره تكون مامصدرية ويكون ما آمنتم بتأويل الايمان (قوله أو وعيد للمعرضين) الأولى ان يقال ووعيد للمعرضين بالواو الواصلة دون أو الفاصلة فيقال هو وعد للمخلصين (١٩٣) ووعيد للمعرضين (قوله أعرضوا

عن الايمان الخ) بهذا يندفع سؤال توهم ههنا وهو ان التولى عبارة عن الاعراض عن الحق والشقاق وهو المخالفة مع الحق والشرط والجزاء متحدان فدفعه بان التولى هو الاعراض عن الايمان فلا يلزم الاتحاد ويكون المعنى فان تولوا وأعرضوا عن الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فهم مخالفون للحق ويظهر ان محمدا صلى الله عليه وسلم على الحق الصريح (قوله فسيكفيكم الله) الضمير ان مفعولاه والسين للتأكيد في مقابلة ان وقد أشعر كلام الزمخشري بذلك فانه قال ومعنى السين ان ذلك كائن لا محالة وان تأخر الى حين وصرح في

مغاير لما سبق والنزاع وقع فيهما (وما أوتي النبيون) جملة المذكورين منهم وغير المذكورين (من ربهم) منزلا عليهم من ربهم (لانفرق بين أحد منهم) كاليهود فتؤمن ببعض ونكفر ببعض وأحد لوقوعه في سياق النفي عام فساغ ان يضاف اليه بين (ونحن له) أي لله (مسلمون) مذعنون مخلصون (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا) من باب التعجيز والتبكي كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله اذ لا مثل لما آمن به المسلمون ولادين كدين الاسلام وقيل الباء لآلة دون التعدية والمعنى ان تحروا الايمان بطريق يهتدي الى الحق مثل طريقكم فان وحدة المقصد لا تأتي تعدد الطرق أو مزيدة للتأكيد كقوله تعالى جزاء سيئة بمثلها والمعنى فان آمنوا بالله ايمانا مثل ايمانكم به أو المثل مقحم كافي قوله وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله أي عليه ويشهد له قراءة من قرأ بما آمنتم به أو بالذي آمنتم به (وان تولوا فأنما هم في شقاق) أي ان أعرضوا عن الايمان أو عما تقولون لهم فأنما هم في شقاق الحق وهو المناواة والمخالفة فان كل واحد من المتخالفين في شق غير شق الآخر (فسيكفيكم الله) تسليية وتسكين للمؤمنين ووعد لهم بالحفظ والنصرة على من ناواهم (وهو السميع العليم) اما من تمام الوعد بمعنى انه يسمع أقوالكم ويعلم اخلاصكم وهو مجاز يكمل لا محالة أو وعيد للمعرضين بمعنى انه يسمع ما يبدون ويعلم ما يخفون وهو معاقبهم عليه (صبغة الله) أي صبغنا الله صبغته وهي فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها فانها حلية الانسان كما ان الصبغة حلية المصبوغ أو هدانا الله هدايته وأرشدنا حجتة أو طهر قلوبنا بالايمان تطهيره وسماء صبغة لانه ظهر أثره عليهم ظهور الصبغ على المصبوغ وتداخل في قلوبهم تداخل الصبغ الثوب أو اللشا كلة فان النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير لهم و به تتحقق نصرانيتهم وانصبها على انه مصدر مؤ كذا قوله آمنا وقيل على الاغراء وقيل على البذل من ملة ابراهيم عليه السلام (ومن أحسن من الله صبغة) لاصبغة أحسن من صبغته (ونحن له عابدون) تعريض بهم أي لان شرك به كشركم وهو عطف على آمنا وذلك يقتضي دخول قوله صبغة الله في مفعول

(٣٥ - (بيضاوى) - اول) سورة براءة فقال أولئك سيرجهم الله السين مفيدة وجود الرحلة لا محالة فهو مؤ كد الوعد ولم يتعرض المصنف الى ذلك (قوله أو اللشا كلة) هي التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته بالنظر الى المقابل كما في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك أو بالنظر الى الحال كما في هذا المقام وفيها أي في المشا كلة كلام وهو ان كل لفظ مستعمل في المشا كلة فهو مجاز لانه استعمال للفظ في غير ما وضع له فلم جعل باب المشا كلة خارجا عن البيان داخل في البديع قلنا المشا كلة من حيث انها مجاز داخل في البيان ومن حيث انها موجب لتزيين اللفظ فهو من علم البديع ولا بعد في ذلك فكثيرا ما تكون مسألة واحدة مسألة علمين باعتبارين مختلفين وقد قرر هذا في موضعه (قوله مصدر مؤ كذا قوله آمنا) أي مصدر مؤ كذا لضمون هذه الجملة فيجب حذف عامله وهو صبغه (قوله وقيل على البذل من ملة ابراهيم) واذا كان مفعولا مطلقا تكون الجملة بدلا من آمنا بالله على تقدير ان يكون الخطاب للمؤمنين (قوله وذلك يقتضي دخول صبغة الله في مفعول قولوا) أي ولا يكون اغراء ولا بدلا اذ لو لم يكن كذلك بل

كان اغراء و بدلا لزم فك النظم لانه يلزم منه الفصل بين المعطوف وهو نحن له عابدون والمعطوف عليه وهو آمننا بالاجنبي وهو صبغة الله وكذا بين البديل والمبدل منه (قوله ولمن ينصبها على الاغراء والبديل ان يضمر قولوا الخ) أي لمن نصب صبغة الله على الاغراء ان يضمر قولوا على قوله نحن له عابدون لانه على تقدير الاغراء يصير التقدير هكذا الزموا صبغة الله وقولوا نحن له عابدون فلا يلزم فك النظم ورده العلامة التفتازاني بأنه لا وجه لارتكاب التقدير بلا دليل مع ظهور الوجه الصحيح واما على تقدير الابدال فيقدر اتباعوا ملة ابراهيم اذ لم يقدر اتباعوا لزم ان يكون صبغة الله بدلا من جزء الجملة المتقدمة وهو ملة ابراهيم وان يكون ونحن له عابدون عطفا على جزء الجملة المتأخرة وهو آمننا مع عدم ارتباط تينك (١٩٤) الجملتين وهذا يوجب تفكيك النظم واذا قدر اتباعوا ويكون قوله تعالى قولوا

آمننا بالله بدلا من اتباعوا ملة ابراهيم فلا يلزم فك النظم أيضا وعليه الرد المذكور فان قيل اذا كان صبغة الله مصدرا مؤكدا لآمننا كما ذكر لزم الفصل بين المؤكد والتأكييد بالاجنبي وهو قوله تعالى فان آمنوا الآية وكذا الفصل بين المعطوف وهو ونحن له عابدون وبين المعطوف عليه وهو آمننا قلنا هذا الفصل ليس مطالقا بأجنبي بل هو متعلق بقولوا في المعنى لانه في الحقيقة مؤكد للقول بآمننا الآية (قوله كأنه ألزمهم على كل مذهب يتحولونه اخاما وتبكيئا الخ) يعني ان في أمر النبوة مذهبين أحدهما وهو الحق الذي ذهب اليه أهل السنة إنما تفضل من الله تعالى على من يشاء من عباده والثاني وهو مذهب الفلاسفة ومن يحدو

قولوا ولمن ينصبها على الاغراء أو البديل ان يضمر قولوا معطوفا على الزموا أو اتباعوا ملة ابراهيم وقولوا آمننا بدل اتباعوا حتى لا يلزم فك النظم وسوء الترتيب (قل أتحاجوننا) أتحاجوننا (في الله) في شأنه واصطفائه نبيا من العرب دونكم روى ان أهل الكتاب قالوا الانبياء كلهم منافلو كنت نبيا لكنت منافرت (وهو ر بناور بكم) لاختصاص له بقوم دون قوم يصيب برحمته من يشاء من عباده (ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم) فلا يبعد أن يكر منابا أعمالنا كأنه ألزمهم على كل مذهب يتحولونه اخاما وتبكيئا فان كرامة النبوة اما تفضل من الله على من يشاء والكل فيه سواء واما افاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة على الطاعة والتحلي بالاخلاص وكما ان لكم أعمالا ر بما يعتبرها الله في اعطائها فلنا أيضا أعمال (ونحن له مخلصون) موحدون نخلصه بالايمان والطاعة دونكم (أم يقولون ان ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا أو نصارى) أم منقطعة والهمزة للانكار وعلى قراءة ابن عامر وحزة والكسائي وحفص بالتاء يحتمل ان تكون معادلة للهمزة في أتحاجوننا بمعنى أي الامرين تاتون المحاجة أو ادعاء اليهودية أو النصرانية على الانبياء (قل أأنتم أعلم أم الله) وقد نفى الامر من عن ابراهيم بقوله ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا واحتج عليه بقوله وما أنزلت التوراة والانجيل الا من بعده وهؤلاء المعطوفون عليه اتباعه في الدين وفاقا (ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله) يعني شهادة الله لا ابراهيم بالحنيفية والبراءة عن اليهودية والنصرانية والمعنى لأحد أظلم من أهل الكتاب لانهم كتموا هذه الشهادة أو منالو كتمنا هذه الشهادة وفيه تعرض بكتماهم شهادة الله لمحمد عليه الصلاة والسلام بالنبوة في كتبهم وغيرها ومن للابتداء كما في قوله تعالى براءة من الله ورسوله (وما الله بغافل عما تعملون) وعيد لهم وقرىء بالياء (تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون) تذكير للامة في التحذير والزجر عما استحكم في الطباع من الافتخار بالآباء والاتكال عليهم وقيل الخطاب فيما سبق لهم وفي هذه الآية لنا تحذير عن الاقتداء بهم وقيل المراد بالامة في الاول الانبياء وفي الثاني أسلاف اليهود والنصارى (سيقول السفهاء من الناس) الذين خفت أحلامهم واستمهنوها بالتقليد والاعراض عن النظر يريد به المنكرين لتغيير القبلة من المنافقين واليهود والمشركين وفائدة تقديم الاخبار به توطين النفس واعداد الجواب واظهار المعجزة (ما ولا هم) ما صرفهم (عن قبائلهم التي كانوا عليها) يعني بيت المقدس والقبلة في الاصل الحالة التي عليها الانسان من الاستقبال فصارت عرفا للكان المتوجه نحوه للصلاة

حذوهم انها تحصل بالكسب بالمواظبة على الطاعات وتركية النفس وتطهيرها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل وهذه الآية الزام لهم على أي مذهب اختاروا (قوله ومن أظلم ممن كتم الآية) فان قلت هذا الاستفهام للانكار فيكون في المعنى خبرا فلا يصح عطفه على أتم أعلم أم الله لانه انشاء قلت هذا في جملتين لم يكن لهما حكم في الاعراب اما الجملتان اللتان لهما حكم في الاعراب بان يكونا مفعولي قالوا فيجوز عطف احدهما على الاخرى وان اختلفا انشاء واخبارا كما في قوله تعالى وقالوا احسبنا الله ونعم الوكيل نعم لا بد بين هاتين الجملتين من المناسبة وهي حاصلة ههنا لان كلامهما يتضمن انهم يزعمون خلاف ما في علم الله (قوله ومن للابتداء) فيكون التقدير شهادة كائنة عنده كائنه من الله فلا يتوهم ان شهادة منكر وعنده صفته وهو معرفة

(قوله قل لله المشرق والمغرب) تخصيص هاتين الجملتين بالذ كر لئلا يظهور عما حيث كان احدهما مطلع الانوار والاصباح والاخرى مغربهما والكثرة توجه الناس اليهما لتحقيق الاوقات لتحصيل المقاصد والمهمات (قوله أوعدولا) ان أراد ان كل واحد عدل كما هو الظاهر فليس كذلك وان أراد ان المجموع عدول فكذلك أيضا والظاهر على هذا ان يكون الخطاب مع الصحابة واذا فسر الوسط بمعنى الخير كما قال تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس لا يرد ما ذكر ولا يخفى ان ما أوردنا مما يتوجه اذا فسر العدل بالذي يكون على طريق الاستقامة كما دل عليه قوله من كين بالعلم والعمل واما اذا كان بمعنى غير الفاسق (١٩٥) وكذا اذا أريد به القريب من الاعتدال فلا يتوجه ما ذكر (قوله

لا شملت به عدالتهم) فيه نظرا لا يلزم من مجرد الاشتغال بباطل ما سلب العدالة لانه يجوز ان يكون الاشتغال به بمعرض شبهة وهو لا يستلزم الفسق الذي هو سلب العدالة ألا يرى ان كلاما من المجتهدين اشتغلوا بالباطل وهو الخطأ الذي أدى اليه اجتهادهم مع ان كلا منهم عدل لا تزول عدالتهم بما ذكر ولضعف الدليل المذكور قال واستدل وكان هذا إعادة للصنف في هذا الكتاب فاشار الى ضعف الدليل بقوله فاستدل كما هو عادة ابن الحاجب في المختصر (قوله وتقديم الصلاة الخ) أي تقديم الجار والمجرور الذي هو عليكم على شهيد او هذا شرف عظيم لنبينا صلى الله عليه وسلم ولا مته لانه اكتفى في الشهادة على الأمة بالنبي وحده وفي الشهادة على الامم بالأمة وحدها (قوله فالمجبر به على الاول) أي على

(قل لله المشرق والمغرب) لا يختص به مكان دون مكان بخاصية ذاتية تمنع اقامة غيره مقامه وانما العبرة بارتسام أمره لا بخصوص المكان (يهدى من يشاء الى صراط مستقيم) وهو ما ترتضيه الحكمة وتقتضيه المصلحة من التوجه الى بيت المقدس تارة والكعبة أخرى (وكذلك) اشارة الى مفهوم الآية المتقدمة أي كما جعلناكم مهدين الى الصراط المستقيم أو جعلنا قبلكم أفضل القبل (جعلناكم أمة وسطا) أي خيارا أو عدولا من كين بالعلم والعمل وهو في الاصل اسم للمكان الذي تستوى اليه المساحة من الجوانب ثم استعير للاختصاص المحمود لوقوعها بين طرفي افراط وتفریط كالجود بين الاسراف والبخل والشجاعة بين التهور والحيث ثم اطلق على المتصف بهما مستويا فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث كسائر الاسماء التي وصف بها واستدل به على ان الاجماع حجة اذ لو كان فيما تفقوا عليه باطل لاشملت به عدالتهم (لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) علة للجعل أي لتعلموا بالتأمل فيما نصب لكم من الحجج وأنزل عليكم من الكتاب انه تعالى ما نحل على أحد وما ظلم بل أوضح السبل وارسل الرسل فبلغوا ونصحوا ولكن الذين كفروا جعلهم الشقاء على اتباع الشهوات والاعراض عن الآيات فتشهدون بذلك على معاصريكم وعلى الذين من قبلكم أو بعدكم روى ان الامم يوم القيامة يجحدون تبليغ الانبياء فيطالبهم الله بينة التبليغ وهو أعلم بهم اقامة للحجة على المنكرين فيؤتى بامة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من أين عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد صلى الله عليه وسلم فيستدل عن حال أمة فيشهد بعد التهم وهذه الشهادة وان كانت لهم لكن لما كان الرسول عليه السلام كالقريب المهيمن على أمة عدى بعلى وقدمت الصلاة للدلالة على اختصاصهم بكون الرسول شهيدا عليهم (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها) أي الجهة التي كنت عليها وهي الكعبة فانه عليه السلام كان يصلي اليها بمكة ثم لما هاجر امر بالصلاة الى الصخرة تألفا لليهود أو الصخرة لقول ابن عباس رضي الله عنهما كانت قبلته بمكة بيت المقدس الا انه كان يجعل الكعبة بينه وبينه فالمجبر به على الاول الجعل الناسخ وعلى الثاني المنسوخ والمعنى ان أصل أمرك ان تستقبل الكعبة وما جعلنا قبلك بيت المقدس (الا لنعلم من يتبع الرسول من ينقلب على عقبيه) لا لنمتحن به الناس ونعلم من يتبعك في الصلاة اليها من يرتد عن دينك الفالقبلة آياته أولنا علم الآن من يتبع الرسول من لا يتبعه وما كان لعارض يزول بزواله وعلى الاول معناه ما رددناك الى التي كنت عليها الا لنعلم الثابت على الاسلام من ينكص على عقبيه اقلقه وضعف ايمانه فان قيل كيف يكون علمه تعالى غاية الجعل وهو لم يزل عالما قلت هذا واشباهه باعتبار التعلق الحالى الذي هو مناط الجزاء والمعنى ليعتلق علمنا به

ان تكون القبلة الكعبة لان معنى الآية وما جعلنا قبلك الآن قبلة كنت عليها قبل ذلك وهي الكعبة فيكون هذا الجعل ناسخا لبيت المقدس وعلى الثاني أي على كون القبلة الصخرة يكون الجعل هو الجعل المنسوخ لان التوجه الى الصخرة نسخ (قوله أولنا علم الآن الخ) أي لنعلم بعد الامر بالتحويل الى الكعبة من يتبعك من أهل الكتاب ممن لا يتبعك منهم فان اتباع بعضهم للنبي عليه السلام كان لعارض هو توجهه الى الصخرة فلما تحولت القبلة ارتد بعضهم (قوله باعتبار التعلق الحالى الذي هو مناط الجزاء) أي جزاء العبد بفعله فانه متعلق بعلمه تعالى بوقوع الفعل من العبد في الحال اذ لو لم يفعل لم يتعلق علمه تعالى بانه فعل ولا يترتب عليه الجزاء

(قوله أو لتمييز الثابت عن المتزلزل الخ) فان قيل ان أراد التمييز في الوجود العيني فهو حاصل قبل التحويل أو في الوجود العلمي فحاصل في علم الله بل عينه أقول يمكن اختيار الثاني بان يقال معناه حتى يتميز في العلم التابع عن غير التابع أي من يتصف بالتبعية في الحال وبالفعل ممن يتصف بعدم التبعية في الحال ولا يخفى ان هذا التمييز العلمي فرع اتصافهم بالفعل بالتبعية أو عدمها وهذا هو مراد المصنف أو يكون المراد التمييز عند النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه (قوله ويشهد له قراءة لي علم الخ) أي يشهد لكون يعلم بمعنى يتميز لان يعلم بصيغة المفعول معناه ظاهر اعلم الخلق ولا يخفى ان عامهم بما ذكر ينشأ من تمييز الله بينهم ما فهو سبب قريب لعلمهم ولا يخفى ان حصول المسبب شاهد على السبب فتأمل (قوله لما في من من معنى الاستفهام) قال الرضى ليس اداة الاستفهام التي في باب العلم مفيدة لاستفهام المتكلم بها لزوم التناقض في علمت أيهم قام لان علمت تفيد ان قائل هذا الكلام عارف بنسبة القيام الى هذا القائم المعين لما ذكرنا ان العلم واقع على مضمون الجملة فلو كان أي لاستفهام المتكلم لكان دالا على انه لا يعرف انتساب القيام اليه فنقول اداة الاستفهام اذن لمجرد الاستفهام للاستفهام المتكلم والمعنى عزفت المشكوك فيه الذي يستفهم عنه وهو ان نسبة القيام الى أي شخص وذلك الشخص في فرضنا زيد (قوله أو مفعوله الثاني ممن ينقلب الخ) يعني على تقدير ان تكون من استفهامية يكون من يتبع الرسول جملة مستقلة تكون مفعولى نعم واذا جعل من موصولة يكون من يتبع الرسول المفعول الاول ومن ينقلب على عقبيه مفعوله الثاني وحاصل الكلام ان ههنا ثلاث احتمالات الاول ان يكون يعلم بمعنى

(١٩٦)

احتمالات الاول ان يكون يعلم بمعنى

موجودا وقيل لي علم رسوله والمؤمنون لكنه أسنده الى نفسه لانهم خواصه أو لتمييز الثابت من المتزلزل كقوله تعالى ليميز الله الخبيث من الطيب فوضع العلم موضع التمييز المسبب عنه ويشهد له قراءة لي علم على البناء للمفعول والعلم اما بمعنى المعرفة أو معلق لما في من من معنى الاستفهام أو مفعوله الثاني ممن ينقلب أي لنعلم من يتبع الرسول متميزا ممن ينقلب (وان كانت كبيرة) ان هي الخففة من الثقيلة واللام هي الفاصلة وقال الكوفيون هي النافية واللام بمعنى الا والضمير لما دل عليه قوله تعالى وما جعلنا القبلة التي كنتم عليها من الجعلة أو الردة أو التولية أو التحويلة أو القبلة وقرئ لكبيرة بالرفع فتكون كان زائدة (الاعلى الذين هدى الله) الى حكمة الأحكام الثابتين على الايمان والاتباع (وما كان الله ليضيع ايمانكم) أي ثباتكم على الايمان وقيل ايمانكم بالقبلة المنسوخة أو صلاتكم اليها الماروي انه عليه السلام لما وجه الى الكعبة قالوا كيف بمن مات يا رسول الله قبل التحويل من اخواننا فبزلت (ان الله بالناس لرؤف رحيم) فلا يضيع اجورهم ولا يدع صلاحهم ولعله قدم الرؤف وهو أبلغ محافظة على الفواصل وقرأ الحرميان وابن عامر وحفص لرؤف بالمد والباقون بالقصر (قد نرى)

ينقلب حال أيضا والثاني ان يكون العلم بمعناه الحقيقي وتكون من استفهامية ويتبع الرسول المفعول الثاني ومن ينقلب حال أيضا والثالث ان يكون من موصولة ومن ينقلب المفعول الثاني قال العلامة التفتازاني على تقدير ان تكون من استفهامية كان ممن ينقلب على عقبيه حالا من فاعل يتبع أي متميزا عنه وبهذا

ربما

يندفع ما ذكره أبو البقاء من انه لا يجوز ان تكون من استفهامية لانه يلزم

التعليق ولا يبقى لقوله ممن ينقلب متعلق اذ لا معنى لتعلقه بمتبع ولا وجه لتعلقه بعلم لان ما بعد الاستفهام لا يتعلق بما قبله فان قيل لا قرينة على حذف المتميز قلنا ممنوع بل خوى الكلام على انه مشترك الالزام اذ على تقدير ان تكون موصولة يجب هذا التقدير فهو لازم سواء كان حالا أو مفعولا ثانيا لكن عبارة المصنف توهم ان التقدير لازم على تقدير المفعولية ثم ان فيما نقلنا انظرا اذ يجوز ان يكون أبو البقاء جاء لان العلم بمعنى يتميز فلا يكون الالزام مشتركا اذ لا يجب حينئذ تقدير متميز والجواب ان كلامه يأتي هذا الاحتمال لانه قال لانه يلزم التعليق والتعليق من خصائص افعال القلوب فلا يكون يعلم بمعنى يتميز واللام بكن منها (قوله فيكون كان زائدة) قيل ان أراد ان كانت مع اسمها مزيدة كانت كبيرة خبرا بلا ابتداء وان الخففة واقعة بلا جملة ومثله خارج عن القياس والاستعمال وان أراد ان كانت وحدها مزيدة والضمير باق على الرفع بالابتداء فلا وجه لاتصاله واستكنانه وغاية ما يتحمل انه لما وقع بعد كانت وكان من جهة المعنى في موقع اسم كان جعل متصلا مستكنا تشبيها بالاسم وان كان مبتدأ تحقيقا والوجه في هذه القراءة ان يجعل في كان ضمير القصة ويقدر بعد اللام مبتدأ أي وان كان قصة التحويل كبيرة (قوله فكيف بمن مات من اخواننا) أي كيف يفعل بمن مات من اخواننا أضاعت صلواتهم أم لا (قوله ولعله قدم الرؤف وهو أبلغ محافظة على الفواصل) أي المشهور في الاستعمال ان يؤخر ما هو أبلغ كما يقال شجاع بأسل وعالم نحرير ولا يقال بالعكس والحال ان الرؤف أبلغ من الرحيم لان الرأفة على ما قال في الصحاح شدة الرحمة فينبغي ان يتقدم الرحيم على الرؤف فتأخيره للمحافظة على الفواصل

(قوله ر بما نرى) هذه العبارة محتمل وجهين أحدهما ان تكون للتقليل كما هو مقتضى أصل وضعه فتكون قد كذلك والثاني ان تكون للتكثير فتكون قد كذلك أيضا ويكون معناه كثرة الرؤية وهذا لا يفهم من ظاهر الآية بل علم من خارج وكون قد للتكثير ذكره سيبويه قاله صاحب المغني وقد صرح الزمخشري به فقال معناه تكثير الرؤية (قوله ولم يسأل فيه) ليس في الآية ما يدل على عدم السؤال غاية الامر انه ليس فيها ما يدل على السؤال ويمكن ان يقال لو وقع السؤال منه صلى الله عليه وسلم لكان الاولى ذكر السؤال (قوله لان البعيد يكفيه مراعاة الجهة) فيه نظرا ما أولا فلان المذهب ان البعيد أيضا لا بدله ان يتوجه الى العين دون الجهة واما ثانيا فلان التوجه الى الجهة غير التوجه الى المسجد الحرام بل التوجه الى المسجد الحرام في حكم التوجه الى الكعبة فلو كان التوجه اليها خارجا لكان التوجه اليه أيضا كذلك ويمكن ان يقال التوجه الى شطر المسجد الحرام محتمل في النظر معنيين أحدهما التوجه الى عينه والآخر التوجه الى جهته ولكن من المعلوم ان التوجه الى عين المسجد الحرام غير مقصود فبقي ان يكون المراد التوجه الى جهته اكن لو قيل فول وجهك شطر الكعبة لفهم منه ان المقصود التوجه الى عين الكعبة لان التوجه الى عينها أمر مقصود فغرض المصنف انه لو ذكر شطر الكعبة لتوهم ان المقصود التوجه الى عينها وليس كذلك على زعمه فلما اذا قيل شطر المسجد الحرام لم يتوهم ذلك لان المسجد الحرام ليس مقصود التوجه الى عينه فيكون المراد التوجه الى جهته وانما قلنا يجب التوجه الى العين على العين على البعيد أيضا ولا حرج لان الجسم المعين كلما ازداد البعد (١٩٧) منه ازداد مقابله لان المراد بمقابلة العين

ان يكون بين الخطيين الشعاعيين الخارجين من العينين على طريق ساقى المثلث وان الخطيين المذكورين كلما ازداد بعدهما عن العين ازداد بعد أحدهما عن الآخر فالمراد بمحاذاة العين انه لو خرج الخارجان من غير المصلى الى غير النهاية لكانت الكعبة بين ذلك الخطيين قال العلامة التفتازاني أشار صاحب الكشاف

ر بما نرى (تقلب وجهك في السماء) تردد وجهك في جهة السماء تطلعا للوحي وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقع في روعه ويتوقع من ربه أن يحوله الى الكعبة لانها قبله أيه ابراهيم واقدم القبليتين وأدعى للعرب الى الايمان ولتحالفه اليهود وذلك يدل على كمال أدبه حيث انتظر ولم يسأل (فلنولينك قبلة) فلنمكنك من استقبالها من قولك وليته كذا اذا صيرته والياله أو فلنجعلناك تلى جهتها (ترضاها) تحبها وتتشوق اليها المقاصد دينية وافقت مشيئة الله وحكمته (فول وجهك) اصرف وجهك (شطر المسجد الحرام) نحوه وقيل الشطر في الاصل لما انفصل عن الشيء من شطر اذا انفصل ودار شطوراى منفصلة عن الدور ثم استعمل لجانبه وان لم ينفصل كالقطر والحرام المحرم أى محرم فيه القتال أو ممنوع من الظلمة ان يتعرضوه وانما ذكر المسجد دون الكعبة لانه عليه الصلاة والسلام كان في المدينة والبعيد يكفيه مراعاة الجهة فان استقبال عينها حرج عليه بخلاف القريب روى انه عليه الصلاة والسلام قدم المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم توجه الى الكعبة في رجب بعد الزوال قبل قتال بدر بشهرين وقد صلى باصحابه في مسجد بنى سلمة ركعتين من الظهر

الى انه قد ترك أحدهم فعول فول وشطر ظرف بمعنى اجعل وجهك في جهة المسجد وسمته ولو كان مفعولا به كما في لنولينك قبلة لما ذكر شطره بل اقتصر على المسجد أقول فيه نظرا لانا نقول يجوز ان يكون مفعولا به ولم يقتصر على المسجد بل ذكر شطر يشعر بان الواجب التوجه الى جهته لا الى نفسه ثم قال وانما اعتبر استقبال الجهة دون العين مع ان القبلة التي يجب ان تستقبل هي الكعبة لما في ذلك من الحرج على من بعد من مكة وفي ذكر المسجد دون الكعبة مع انها المقصود بالتوجه دلالة على ان الواجب هو الجهة اذ لو كان العين لكان المناسب ذكر الكعبة التي هي القبلة أقول على ما ذكر لو قيل شطر الكعبة لم يفهم منه الا ان الواجب الجهة دون العين ولو فهم منه ان الواجب العين افهم من شطر المسجد وجوب التوجه الى عين المسجد وهو حرج أيضا على البعيد فتأمل وههنا كلامان أحدهما لم يقل فول وجهك شطر المسجد الحرام ولم يقل شطر الكعبة والثاني انه لم يقل فول وجهك المسجد الحرام والجواب انه قيل فول وجهك شطر المسجد ليستدل به على وجوب التوجه الى شطر الكعبة اذ المعلوم ان المقصود الكعبة لا المسجد الحرام لان لها الشرف الاصلى أو شرف المسجد الحرام لاحاطته بها فيعلم من صريح القرآن وجوب التوجه الى المسجد والظاهر انه اذا وجب التوجه الى شيء وجب التوجه الى أشرف ما فيه حذرا عن ترجيح المرجوح فيعلم بهذا الوجه وجوب التوجه الى عين الكعبة وهذا الطريق أدخل في البلاغة وعن الثاني انه لو قيل فول وجهك المسجد لتوهم المحاذاة الحقيقية بان يكون السهم المخروط الشعاعي الخارج عن العين واقعا على المسجد لو أخرج ذلك السهم الى غير النهاية وليس كذلك اذ هو حرج والاولى ان يقال ان في ذكر الشطر دلالة ان المقصود بالذات ليس المسجد فبقي ان يكون المقصود لذاته الكعبة فتأمل في هذا المقام

(قوله وتبادل الرجال والنساء صفوفهم) أراد ان الرجال قاموا في مكان النساء والنساء في مكان الرجال وقد صرح به في الكشف والظاهر ان مراده ان بعض الرجال قاموا مكان بعض النساء وبعض النساء قاموا مكان بعض الرجال مثلا اذا قام الامام وصف خلفه صفين صفار جالا وصفانساء فاذا دار الامام الى جانب اليمين تحول ما في يمين الامام من الرجال الى خلف لاتباع الامام وتسوية الصفوف فاذا كانوا قريبين من صف النساء يبعدونهن من أمكنتهن حتى يقيموا مكانهن وكذا تحرك من في يسار الامام الى قدام والنساء التي خلف هذه الرجال يتقدم من ويقفن مكان الرجال حتى يستوين مع النساء اللاتي في جانب يمين الامام كل ما ذكرنا يظهر بالتخيل الصحيح (قوله والقسم وجوابه سادس الشرط) عبارة الكشف ان الجواب جواب القسم المحذوف سادس جواب الشرط وهذا هو الوجه الموافق لبعض نسخ الكتاب (قوله (١٩٨) لتضمن كتبهم انه عليه السلام يصلي الى القبلتين) مجرد ضلالتة صلى الله عليه

وسلم الى القبلتين لا يستلزم علمهم بالتحويل الى الكعبة اذ الصلاة الى القبلتين يحتمل بان يصلي الى الكعبة أولا ثم الى بيت المقدس ثانيا كما ذهب اليه الاكثرون نعم لو قيل انه تضمنت كتبهم ان الصلاة الى الكعبة بعد صلاته الى بيت المقدس ثبت الغرض ويمكن ان يقال المراد بالصلاة الى القبلتين توجهه الى القبلتين في صلاة واحدة كما هو الواقع وفي الوجه الاول أيضا بحث اذ لا يلزم من مجرد العلم بان لكل شريعة قبلة ان يكون التحويل الى الكعبة حقا ثم انه بعد العلم بانه صلى الله عليه وسلم نبي صاحب شريعة علم بان تحوله الى الكعبة حق ولا حاجة الى العلم بالمقدمة الكلية المذكورة وهي ان لكل

فتهحول في الصلاة واستقبل الميزاب وتبادل الرجال والنساء صفوفهم فسمى المسجد مسجدا للقبلتين (وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) خص الرسول بالخطاب تعظيما له وإيجابا لرغبته ثم عمم تصريحه بعموم الحكم وتأكيده الامر القبلة وتخصيصا للامة على المتابعة (وان الذين أتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم) جملة لعلمهم بان عادته تعالى تخصيص كل شريعة بقبلة وتفصيلا لتضمن كتبهم انه صلى الله عليه وسلم يصلي الى القبلتين والضمير للتحويل أو التوجه (وما الله بغافل عما تعملون) وعدو وعيد للفریقين وقرأ ابن عامر وحزرة والكسائي بالياء (واثن آيت الذين أتوا الكتاب بكل آية) برهان وحجة على ان الكعبة قبلة واللام موطئة للقسم (ماتبعوا قبلك) جواب للقسم المضمهر والقسم وجوابه سادس الشرط والمعنى ما تركوا قبلك لشبهة تزيلها بالحجة وانما خالفوك مكابرة وعنادا (وما أنت بتابع قبلتهم) قطع لاطماعهم فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكانا رجوا ان تكون صاحبنا الذي نفتظه تغريرا له وطمعنا في رجوعه وقبالتهم وان تعددت لكنهما متحدة بالبطان ومخالفة الحق (وما بعضهم بتابع قبلة بعض) فان اليهود تستقبل الصخرة والنصارى مطلع الشمس لا يرجي توافقهم كما لا يرجي موافقتهم لك لتصلب كل حزب فيما هو فيه (واثن اتبع أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم) على سبيل الفرض والتقدير أي واثن اتبعهم مثلا بعد ما بان لك الحق وجاءك فيه الوحي (انك اذا من الظالمين) وأكده تهديده وبالغ فيه من سبعة أوجه أحدها الاتيان باللام الموطئة للقسم ثانيها القسم المضمهر ثالثها حرف التحقيق وهو ان رابعها تركيبه من جملة فعلية وجملة اسمية وخامسها الاتيان باللام في الخبر وسادسها جعله من الظالمين ولم يقل انك ظالم لان في الاندراج معهم إيهاما بمحصول أنواع الظلم وسابعها التقييد بمجيء العلم تعظيما للحق المعلوم وتحريضا على اقتفائه وتحذيرا عن متابعة الهوى واستغناء الصدور والذنب عن الانبياء (الذين آتيناهم الكتاب) يعني علماءهم (يعرفونه) الضمير لرسول الله صلى الله عليه وسلم وان لم يسبق ذكره لدلالة الكلام عليه وقيل للعلم أو القرآن أو التحويل (كما يعرفون أبناءهم) يشهد للاول أي يعرفونه باوصافه كعرفتهم أبناءهم لا يلتبسون عليهم بغيرهم عن عمر رضي الله تعالى عنه انه سأل عبد الله بن سلام رضي الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أنا أعلم به مني بابني قال ولم قال لا في استأشك

صاحب شريعة قبلة مخصوصة (قوله من سبعة أوجه) بل من ثمانية القسم واللام الموطئة وان الفرضية في وان المحقة واللام في خبرها وتعرف الظالمين اذ المراد من الظالمين المرتكبون للظلم الفاحش كما قاله صاحب الكشف والجملة الاسمية واذا الجزائية اقول ههنا وجه آخر من التأكيده وهو اتباع الاهواء بعد العلم أخش من اتباع الاهواء قبله وان اتباع أهواء تلك الجهلة بعد العلم الذي فاض على رسول الله صلى الله عليه وسلم أخش مما أتى ولذا قال صاحب الكشف انك اذن لمن المرتكبين للظلم الفاحش وقد غفل عن ذلك العلامة التفتازاني وغيره (قوله بمعنى علمائهم) لك ان تقول كما يمكن أن يكون علماءهم عارفين بما ذكر يجوز ان يكون غير العالمين منهم عارفين أيضا فوجه التخصيص ويمكن أن يقال المعرفة حقيقة لعلمائهم وأما غيرهم فليس لهم معرفة وانما يعتقدونه تقليدا (قوله فقال أنا أعلم به مني بابني الخ) برده عليه انه على هذا التقدير لم يكن التشبيه على موقعه لأن المشبه به في الاغلب يكون أقوى واذا لم

أقوى فيجب ان لا يكون أضعف لكن المشبه به هنا أضعف على ما روى عن عبد الله بن سلام والجواب ان هذا التشبيه لبيان حال المشبه
 فنبه حال النبي بحال أبنائهم في مطلق المعرفة وفي هذا التشبيه لا يلزم أن يكون المشبه به أتم بل يجب أن يكون أشهر وههنا كذلك لان
 اشتهارهم بمعرفة أبنائهم أكثر من اشتهارهم بمعرفة صلى الله عليه وسلم بل قد يكون المشبه به دون المشبه وقد يكون مساويا كما صرح به
 في المطول فان الغرض وهو بيان الحال حاصل سواء كان المشبه به أقوى أو لا (قوله تخصيص لمن عاند واستثناء لمن آمن) أما التخصيص
 فظاهر وأما الاستثناء فلا خراجهم بكتان الحق لأن حالهم خلاف الكتمان (قوله واللام للعهد الخ) على التقدير الاول من التقديرين
 المذكورين يكون اللام اشارة الى الحق المذكور سابقا في قوله تعالى ليعلمون انه الحق من ربههم وعلى التقدير الثاني يكون اشارة الى الحق
 المذكور قريبا (قوله من ربك حال) أي مؤكدة مثل هو الحق يقينا لأن الجملة المتقدمة وهي هو الحق دالة على كون الحق من الرب
 وأما العامل في هذه الحال ففيه خلاف قال الرضى الاولى عندي ما ذهب اليه ابن مالك وهو ان العامل معنى الجملة كما قلنا في المصدر المؤكد
 لنفسه ولغيره وفي مثل زيد أبوك عطوفاً للتقدير يعطف عليك أبوك (١٩٩) عطوفاً ففينا نحن فيه التقدير حق ذلك من

ربك أي كائنا من ربك
 (قوله وليس بقصد واختيار)
 أي ليس الشك مما حصل
 بقصد واختيار حتى يصلح
 أن يكون منهياً عنه وبهذا
 رد قول أبي هاشم المعتزلي
 ان أول الواجبات على
 المكلف الشك (قوله بل اما
 تحقيق الامراج) فيكون
 في معنى النفي (قوله وأمر
 الامة الخ) يعني لما كان
 الشك غير مقدور فتعلق
 النهي به عبارة عن تحصيل
 أشياء توجب زوال الشك
 فان قلت ان كان المراد
 بالمعارف المزيحة المعارف
 المزيحة للشك الحاصل
 بالفعل فهذا لا يتعلق بالامة

في محمد انه نبي فاما ولدي فلعل والدته قد خانت (وان فرقا منهم ليكتفون الحق وهم يعلمون)
 تخصيص لمن عاند واستثناء لمن آمن (الحق من ربك) كلام مستأنف والحق اما مبتدأ خبره من
 ربك واللام للعهد والاشارة الى ما عليه الرسول صلى الله عليه وسلم أو الحق الذي يكتفون به أو للجنس
 والمعنى ان الحق ما ثبت انه من الله تعالى كالذي أنت عليه لا ما لم يثبت كالذي عليه أهل الكتاب واما خبر
 مبتدأ محذوف أي هو الحق ومن ربك حال أو خبر بعد خبر وقرئ بالنصب على انه بدل من الاول أو
 مفعول يعلمون (فلان يكون من الممتزين) الشاكين في انه من ربك أو في كتمانهم الحق عالمين
 به وليس المراد به نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الشك فيه لانه غير متوقع منه وليس بقصد
 واختيار بل اما تحقيق الامر وانه بحيث لا يشك فيه ناظر أو أمر الامة باكتساب المعارف المزيحة
 للشك على الوجه الابلاغ (ولكل وجهة) ولكل أمة قبلة أو لكل قوم من المسلمين جهة وجانب من
 الكعبة والتنوين بدل الاضافة (هو موليا) أحد المفعولين محذوف أي هو موليا وجهه أو الله
 تعالى موليا إياه وقرئ ولكل وجهة بالاضافة والمعنى وكل وجهة الله موليا أهلها واللام مزيدة
 للتأكيد جبرا لضعف العامل وقرأ ابن عامر مولاها أي هو مولى تلك الجهة أي قد وليها (فاستبقوا
 الخيرات) من أمر القبلة وغيره مما ينال به سعادة الدارين أو الفاضلات من الجهات وهي المسامطة
 للكعبة (أيئمان تكونوا يأت بكم الله جميعا) أي في أي موضع تكونوا من موافق ومخالف مجتمع
 الاجزاء ومفترقها يحشركم الله الى المحشر للجزاء أو أيئمان تكونوا من أعماق الارض وقلل الجبال
 يقبض أرواحكم أو أيئمان تكونوا من الجهات المتقابلة يأت بكم الله جميعا ويجعل صلواتكم كأنها الى
 جهة واحدة (ان الله على كل شيء قدير) فيقدر على الامانة والاحياء والجمع (ومن حيث خرجت)

لان الامة غير شاكين وان كان المراد المعارف التي شأنها أن تزيل الشك وان لم يكن حاصلها بالفعل فلم لا يكون المخاطب بهذه المعارف النبي
 قلت المعارف حاصلة للنبي صلى الله عليه وسلم فلا يخاطب بتحصيلها وفيه ما فيه لأن المعارف ليس لها حد معين كما حصلت معارف يمكن
 تحصيل معارف أخرى فتأمل ويمكن أن يقال اذا أريد المعارف المزيحة للشك في كون اليهود كافرين له اندفع السؤال (قوله أي هو موليا
 وجهه) اذا كان الضمير راجعا الى الله تعالى وقدم الوجه الاول لان مرجعه ظاهر وضمير إياه راجع الى كل أحد (قوله واللام مزيدة للتأكيد
 الخ) لك أن تقول العامل وهو المولى مضاف الى ضمير كل وجهة فكيف يكون كل وجهة مفعول المولى والجواب أن المراد ان عامله
 محذوف والمذكور مفسر والتقدير ولكل وجهة هو مولى موليا واذا أخرج المفعول صارت العبارة هكذا وهو مولى كل جهة أهلها فيكون
 المفعول الاخير محذوفا (قوله فاستبقوا الخيرات) أي اذا كان لكل قوم جهة فينبغي الاستباق الى أحسن الجهات أو الى أحسن الاشياء
 مطلقا أعم من الجهات وغيرها وانه قيل واذا كان لكل جهة والحال ان أحسن الاشياء مما يجب أن يطلب فاطلبوا الخيرات التي منها
 طلب الجهة المخصوصة (قوله تعالى أيئمان تكونوا يأت بكم الله جميعا) قد فسرته تفاسير وخطري وجه آخر وهو أن يكون معناه يأت بأنفسكم
 وأعمالكم جميعا أي مجتمعين حتى تصير كل نفس مقرونة بعملها فيكون في قوله تعالى يأت بكم الله جميعا تغليب (قوله ومن حيث خرجت)

يحتمل أن يكون متعلقا بقوله فول وجهك لانهم جوزوا عمل ما بعد الفاء فيما قبله قال العلامة التفتازاني هذا يوجب اجتماع الحرفين فالوجه انه متعلق بمحذوف عطف عليه فول أي افعل ما أمرت فول وجهك ويجوز أن يجعل من حيث خرجت في معنى الشرط أي أينما كنت وتوجهت فتكون الفاء جزائية أقول قد مر انه يجوز اجتماع حرفي العطف على ما جوزه الكسائي في قوله وربك فكبر وقال العلامة في وربك فكبر بتخلل الفاء بين العامل والمعمول (قوله وقرن بكل علة معلولها) الاقران الاول ظاهر فيما ذكرنا ولا فان مر صاة الرسول صلى الله عليه وسلم مقارنة للامر بالتولية أولا حيث قال تعالى فلتولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام والاقران الثاني في قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه لا يحق من ربك والاقران الثالث في الآية التي نحن في تأويلها ويمكن تقريره بوجه آخر فتأمل فالأولى أن يقال انه كرر الامر بالتولية في خمسة مواضع وعلل في الموضع الاول برضا النبي صلى الله عليه وسلم والثاني بعلم أهل الكتاب بانه الحق وبأن سنة الله تعالى جرت بأن لكل صاحب شريعة قبلة والثالث بأن الله تعالى شهيد على

(٢٠٠)

الكتاب بانه الحق وبأن سنة الله

كون التحويل حقا والرابع والخامس بعدم حجة الناس (قوله لانهم يسوقونها مساقها الخ) كذا في الكشاف قال العلامة التفتازاني يرد عليه ان المذكور في صدر الكلام لو تناول هذه لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واللام يصح الاستثناء لان الحججة مختص بالحقيقة فلا محيص سوى أن يراد بالحجة التمسك سواء كان حقا أو باطلا أقول يرد انه اذا أريد بالحجة التمسك كان قوله لانهم يسوقونها مساق الحججة مستدركا والجواب ان مراده ان الحججة مستعمل في المعنى المجازي وان قوله لانهم الخ بيان لعلاقة المجاز (قوله

ومن أي مكان خرجت للسفر (فول وجهك شطر المسجد الحرام) اذا صليت (وانه) وان هذا الامر (لا يحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون) وقرأ أبو عمرو وبالياء والباقيون بالتاء (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيشما كنتم فولوا وجوهكم شطره) كرر هذا الحكم لتعدد علله فانه تعالى ذكر للتحويل ثلاث علل تعظيم الرسول صلى الله عليه وسلم باتباع مرضاته وجرى العادة الالهية على أن يولي أهل كل ملة وصاحب دعوة وجهة يستقبلها ويميز بها ودفع حجج المخالفين على ما نبينه وقرن بكل علة معلولها كما يقرن المدلول بكل واحد من دلالاته تقريرا مع ان القبلة لها شأن والنسخ من مظان الفتنة والشبهة فبالخبري أن يؤكدا أمرها ويعاد ذكرها مرة بعد أخرى (لئلا يكون للناس عليكم حجة) علة لقوله فولوا والمعنى ان التولية عن الصخرة الى الكعبة تدفع احتجاج اليهود بان المنعوت في التوراة قبلته الكعبة وان محمدا يجب حديدتنا ويتبعنا في قبائنا والمشركون بانه يدعى ملة ابراهيم ويخالف قبلته (الا الذين ظلموا منهم) استثناء من الناس أي لئلا يكون لاحد من الناس حجة الا المعاندين منهم فانهم يقولون ما نحول الى الكعبة الا ميلا الى دين قومه وحبا لبلده أو بداله فرجع الى قبلة آبائه ويوشك أن يرجع الى دينهم وسمى هذه بحجة كقوله تعالى حجتهم داعضة عند ربهم لانهم يسوقونها مساقها وقيل الحججة بمعنى الاحتجاج وقيل الاستثناء للبالغة في نفي الحججة رأسا كقوله

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم * بهن فولول من قراع الكتاب

للعلم بان الظالم لا حجة له وقرئ ألا الذين ظلموا منهم على انه استثناء بحرف التنبيه (فلا تخشوهم) فلا تخافوهم فان مطاعهم لا تضركم (واخشوني) فلا تخافوا ما أمرتكم به (ولا أتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون) علة محذوف أي وأمرتكم لاتمامي النعمة عليكم وارادني اهتداءكم أو عطف على علة مقدرة مثل واخشوني لاحفظكم منهم ولا أتم نعمتي عليكم أو لئلا يكون وفي الحديث تمام النعمة

وقيل الحججة بمعنى الاجتماع) ظاهره ان التفسير بهذا يدفع السؤال المذكور لكن لا يندفع الابان يفسر الاحتجاج دخول بالتمسك لا بإيراد الحججة لانه يرد عليه السؤال فعلى هذا الفائدة في جعل الحججة بمعنى الاحتجاج اذا ما آله الى الوجه الاول (قوله ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم الخ) فان قلت شرط الاستثناء أن يكون المستثنى داخلا في المستثنى منه وههنا ليس كذلك قلت معناه لا عيب فيهم محققا ولا مقدر غير المذكور وهذا المذكور داخل في العيب المقدر أي الشيء الذي قدر كونه عيبا وان لم يكن في نفس الامر كذلك بل شرفا وفضيلة في الواقع (قوله فلا تخشوهم) أي لما لم يبق لهم عليك حجة فلا تخشوهم (قوله وارادني اهتداءكم) ظاهر هذه العبارة يدل على ان ارادة الاهتداء معنى لعل ويلزم منه أن يكون لعل اسما كالارادة والجواب ان معنى الارادة يتصور على وجهين أحدهما ان يكون معنى مستقلا كما اذا عبر بلفظ الارادة فيكون اسما والثاني ان يجعل آله ملاحظة شيئين هما المخاطب والاهتداء وحينئذ يكون حرفا نظير ذلك ما ذكره الشريف العلامة في حاشية المطول ان طلب الترك يعتبر على وجهين أحدهما اعتباره مستقلا ويعبر عنه بلفظه كاترك الضرب والثاني أن يكون آله ملاحظة المنهى لاحالا مستقلة بنفسها فيكون معنى حرفيا معبر عنه بحرف النهي (قوله أو لئلا) أي

عطف على لأى قولوا وجوهكم شطره لانتم نعمتي عليكم (قوله قدمه باعتبار القصد وأخره في دعوة ابراهيم باعتبار الفعل) يعنى ان التزكية غاية التلاوة والتعليم والغاية متقدمة باعتبار القصد أى القصد اليها متقدم على ما يكون سببالتحصيلا ومتأخرة باعتبار الفعل أى الغاية متأخرة في الوجود عن سبب تحصيلها وهذا معنى ما قال العلماء ان الغاية متقدمة بحسب وجودها الذهني متأخرة بحسب وجودها الخارجي وانما قدم عليه جملة يتلو عليكم آياتنا لان ثبوت الرسالة بتلاوة الآيات (قوله ليبدل على انه جنس آخر) لأن التعليم الاول وهو تعليم الكتاب والحكمة جنس والتعليم الثانى وهو على ما يستفاد من قوله اذ لا طريق الخ تعليم ما لا يعلم الا بالوحى وان قيل الكتاب والحكمة أيضا لا يعلم الا بالوحى فليس ما لا يعلم الا بالوحى جنسا آخر قلنا لعله أراد بما لا يعلم الا بالوحى غير ما ذكر أولا مما يستفاد من أقوال النبي عليه الصلاة والسلام أو أفعاله (قوله يا أيها الذين آمنوا الخ) لما أمر الله تعالى عباده بالذكور والشكر كأن سائلا قال ما لذكور والشكر فقل استعينوا بالصبر والصلاة فان الصلاة ذكروا وشكروا (٢٠١) ولما كان مدار أمر الصلاة على الصبر لان

فيها صبرا بما ساك النفس على اسكانها عما ينهى فيها قدم الصبر على الصلاة (قوله تعالى ولا تقولوا الآية) لما أمر بالصبر على مخالفة النفس ومن أشد الصبر الصبر على الجهاد رغب فيه بان المقتول في سبيل الله ليس بميت بل هو حي (قوله وهو تنبيهه الخ) فيه نظرا اذ لا يفهم من عدم الشعور ما قاله بل المفهوم منه ان حياتهم لا تدرك بالعقل والحس واما ان حياتهم ليست من جنس حياة الحيوانات فليس يفهم منه والجواب ان المراد ان المفهوم من الآية دخلا في التنبيه على ما ذكره لانه يفهم من الآية انهم أحياء والحال ان أجزاء أبدانهم ليست لها حياة فيعلم ان حياتهم ليست بالأبدان

دخول الجنة وعن على رضى الله تعالى عنه تمام النعمة الموت على الاسلام (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم) متصل بما قبله أى ولانتم نعمتي عليكم فى أمر القبلة أو فى الآخرة كما أنتمتم بها برسالة رسول منكم أو بما بعده أى كما ذكرتمكم بالارسلان فاذا كرونى (يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم) يحملككم على ما نصيرون به أزكيا قدمه باعتبار القصد وأخره في دعوة ابراهيم عليه السلام باعتبار الفعل (ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) بالفكر والنظر اذ لا طريق الى معرفته سوى الوحى وكرر الفعل ليبدل على انه جنس آخر (فاذا كرونى) بالطاعة (أذ كركم) بالثواب (واشكروا لى) ما أنعمت به عليكم (ولا تكفرون) بحمد النعم وعصيان الامر (يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر) عن المعاصى وحفظ النفس (والصلاة) التى هى أم العبادات وسراج المؤمنين ومناجاة رب العالمين (ان الله مع الصابرين) بالنصر واجابة الدعوة (ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات) أى هم أموات (بل أحياء) أى بل هم أحياء (واكن لا تشعرون) ما حالهم وهو تنبيه على أن حياتهم ليست بالجسد ولا من جنس ما يحس به من الحيوانات وانما هى أمر لا يدرك بالعقل بل بالوحى وعن الحسن أن الشهداء أحياء عند ربهم تعرض أرزاقهم على أرواحهم فيصل اليهم الروح والفرح كما تعرض النار على أرواح آل فرعون غدا وعشيا فيصل اليهم الألم والوجع والآية نزلت فى شهداء بدر وكانوا أربعة عشر وفيها دلالة على أن الارواح جواهر قائمة بانفسها مغيرة لما يحس به من البدن تبقى بعد الموت دراية وعلمه جهور الصحابة والتابعين وبه نطق الآيات والسنن وعلى هذا فتخصيص الشهداء لاختصاصهم بالقرب من الله تعالى ومزيد البهجة والكرامة (وانبلونكم) ولنصيبكم اصابة من يختبر لآحوالكم هل تصبرون على البلاء وتستسلمون للقضاء (بشيء من الخوف والجوع) أى بقليل من ذلك وانما قلله بالاضافة الى ما راقاهم منه ليخفف عليهم ويربهم أن رحمة لا تفارقهم أو بالنسبة الى ما يصيبه معانديهم فى الآخرة وانما أخذ بهم به قبل وقوعه ليوطنوا عليه نفوسهم (ونقص من الاموال والانفس والثمرات) عطف على شئ أو الخوف وعن الشافعى رضى الله تعالى عنه الخوف خوف الله والجوع صوم رمضان والنقص من الاموال الصدقات والزكوات

(٢٦ - (بيضاوى) - اول) واما أن حياتهم ليست من جنس حياة الحيوانات فاثباته موقوف على ابطال التناسخ وقد أبطله المتكلمون والمشاؤون فليأتهم (قوله وعلى هذا فتخصيص الخ) أى على ما ذكر وهو ان الارواح باقية دراية بعد موت البدن كان كل من الاموات حيا فواجه تخصيص الحياة بالشهيد فأجاب بانه لاختصاصهم الخ ثم انه يمكن أن يكون لهم نوع آخر من الحياة لا يحصل لغيرهم كما ورد فى الحديث أرواح الشهداء فى حواصل طير خضر كما روى - لم عن مسروق قال سألنا عبد الله بن مسعود عن هذه الآية ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا الآية قال قد سألنا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أرواحهم فى جوف طير طافقنا ديل معلقة بالعرش خضر تسرح من الجنة حيث شاءت (قوله عطف على شئ أو الخوف) الاول أوجه بشيئين لفظى ومعنوى أما الاول فلا تنافى المعطوف والمعطوف عليه فى التنكير وأما الثانى فلان تنكير بعض يدل ظاهرا على البعضية فلا حاجة الى أن يقال لشيء من نقص الاموال (قوله وعن الشافعى أن الخوف خوف الله تعالى) فان قلت معنى الابتلاء والاختبار

بالجوع ونقص الاموال والنفس بالثرة ظاهر لان معناه نسلط عليكم الجوع وننقص شيئا من اموالكم وانفسكم لنختبركم هل تشكرون الله أولا وأما معنى الابتلاء بالخوف من الله تعالى فغير ظاهر قلت معناه الابتلاء بشئ فيه الخوف من الله تعالى فنختبركم هل تخافون منه فتكون ذلك الشئ أولا وذا حل الخوف على الخوف من الغير فوجهه لنبلونكم بشئ من الخوف حتى يظهر انكم تصبرون وتلجؤون الى الله تعالى في دفع ما يخاف منه أولا (قوله وبشر الصابرين) عطف على لنبلونكم عطف المضمون على المضمون كأنه قيل وايقم الابتلاء واستنفع البشارة (قوله بان يتصور ما خلق لاجله) أى يتصور بانه خلق لأجل العباداة والتسليم للقضاء وتكميل النفس ليقتوى بالثواب في الدار الآخرة فيهبون عليه فوات الاشياء (قوله وانه راجع الى ربه) لانه لما تحقق عند العبد انه فان البتة فهان عليه فوت ما يتعلق به ويوجب عليه شكره فان ما يتعلق به وهو باق (قوله أولئك عليهم صلوات من ربهم) جملة استثنائية جواب سؤال مقدر كأنه قيل ما الذى بشروا به فقل أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة اذ يفهم من هذا الكلام ما الذى بشروا به والاولى

(٢٠٢)

ما الذى بشروا به فقل أولئك عليهم

أن يقال ان السؤال المقدر ما للصابرين المسترجعين والجواب ما ذكر (قوله ومن الله التزكية والمغفرة) قال صاحب الكشف المغنى عليهم رافة بعد رافة ورجة بعد رجة والظاهر ان المراد من الرجة في تفسير الصلاة على ما هو المشهور ما يشمل المغفرة وقال العلامة التفتازانى حاصل الرافة راجع الى اصال المسار ودفع المضار فيكون ذكر الرجة بعد ذكر الصلاة تخصيص بعد تعميم لان المراد من الرجة في الآية الرجة العظيمة لافادة التنكير التعظيم فيمكن أن يكون المراد منها رؤية الله تعالى (قوله تعالى وأولئك هم المهتدون)

ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد وعن النبي صلى الله عليه وسلم اذا مات ولد العبد قال الله تعالى للملائكة أقبضتم روح ولد عبدى فيقولون نعم فيقول الله أقبضتم ثمرة فؤاده فيقولون نعم فيقول الله تعالى ماذا قال عبدى فيقولون حمدك واسترجع فيقول الله ابنوا لعبدى بيتا فى الجنة وسموه بيت الحمد (وبشر الصابرين الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا ان الله وانا اليه راجعون) الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم أول من تتأتى منه البشارة والمصيبة تعم ما يصيب الانسان من مكروه لقوله عليه الصلاة والسلام كل شئ يؤذى المؤمن فهو له مصيبة وليس الصبر بالاسترجاع باللسان بل به وبالقلب بان يتصور ما خلق لاجله وانه راجع الى ربه ويتذكر نعم الله عليه ليرى ان ما أبقي غايه أضعاف ما استردته منه فيهبون على نفسه ويستسلم له والمبشر به محذوف دل عليه (أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة) الصلاة فى الاصل الدعاء ومن الله تعالى التزكية والمغفرة وجمعها التنبيه على كثرتها وتنوعها والمراد بالرجة اللطف والاحسان وعن النبي صلى الله عليه وسلم من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته وأحسن عقابه وجعل له خلفا صالحا يرضاه (وأولئك هم المهتدون) للحق والصواب حيث استرجعوا واسلموا لقضاء الله تعالى (ان الصفا والمروة) هما علما جبلين بمكة (من شعائر الله) من أعلام مناسكه جمع شعيرة وهى العلامة (فن حج البيت أوعتمر) الحج لغة القصد والاعتبار الزيارة فغلبا شرعا على قصد البيت وزيارته على الوجهين المخصوصين (فلا جناح عليه أن يطوف بهما) كان اساف على الصفا ونائلة على المروة وكان أهل الجاهلية اذا سعو ومسحوا هما فلما جاء الاسلام وكسرت الاصنام تخرج المسلمون أن يطوفوا بينهما لذلك فنزلت والاجماع على انه مشروع فى الحج والعمرة وانما الخلاف فى وجوبه فعن أحمد انه سنة وبه قال أنس وابن عباس رضى الله عنهما لقوله فلا جناح عليه فانه يفهم منه التخيير وهو ضعيف لان نفي الجناح يدل على الجواز الداخلى فى معنى الوجوب فلا يدفعه وعن أبى حنيفة رحمه الله تعالى انه واجب يجبر بالدم وعن مالك والشافعى رحمه الله انه ركن لقوله عليه الصلاة والسلام اسعوا فان الله كتب عليكم السعى (ومن تطوع خيرا) أى فعل طاعة

فرضا

تكرير أولئك لشدة الاعتناء بالسند اليه وتميزهم وابراد ضمير الفصل المفيد للحصر اذ لو لم يكرر أولئك لم يلزم

أن يكون الضمير ضمير فصل فان قلت كيف حصر الاهتداء فى المسترجعين قلت المراد حصر الاهتداء بما وجب عند المصائب لا بمطابق الاهتداء (قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله الآية) لما ذكر الله تعالى فى الآية حال الصابرين وأجرهم العظيم ناسب ان يذكر بعده أمر الحج لان فيه أنواعا من الصبر فان فيه الصبر على مشاق السفر والصبر على البعد عن الاهل والمال وكل منهما يشتمل على أصناف من الصبر كما لا يخفى (قوله فغلبا شرعا) يفهم منه ان الحج والاعتبار من غير اضافة يفهم منهما الفعلان المخصوصان بخلاف حج ولذا قيل حج البيت (قوله وهو ضعيف الخ) لا يخفى ان المتبادر من رفع الجناح الجواز فيدل بظاهره على التخيير لكن غرضه ان مدلول الآية وهو الجواز لا يدل على نفي الوجوب فلا يلزم منه نفيه حتى يستدل به على نفي الوجوب بل اعل شيئا آخر يدل على الوجوب وهو لا ينافى مقتضى الآية (قوله أى فعل طاعة) ان كان مراده ان معنى تطوع هو ما ذكر لزمن زيادة لفظ خيرا وان كان مراده

أنه معنى مجوع تطوع خير الزم أن يكون تطوع بمعنى فعل وهو بعيد (قوله وخبر انصب على أنه صفة مصدر محذوف) هذا الوجه يناسب قوله زاد على ما فرض خيرا وقوله أو يحذف الجار يناسب أو تطوع بالسعي وقوله أو بتعدية الفعل لتضمنه معنى أتى أو فعل يناسب الوجه الأول (قوله من بعد ما بيناه للناس في الكتاب) فان قلت ما فائدة هذا بعد ان قال ما أنزلنا من البينات والهدى قلت لا يلزم من الانزال التبدين اذ قد يكون الامر المنزل مجعلا لا يهتدى اليه الا بنظر دقيق فلهما قيل بيناه ظهرا انه لا ابهام ولا اجمال بحيث يفهمه كل من يكون من أهل المعرفة فان قيل لا يلزم من الانزال ما ذكر لكن يلزم من انزال البينات ان يكون المنزل مبينا قلنا المراد من البينات الدلائل والدلائل قد يكون فيها نوع خفاء بالنسبة الى البعض (قوله وقيل ما أحدثوه من التوبة الخ) فيه نظر اذ يفهم منه انه اذا لم يظهر واتوبتهم لكانوا عليهم لعنة الله وليس كذلك فان تاب وأصلح حاله كان مغفورا عند الله وان لم يظهر حاله عند الناس ويمكن ان يقال لو لم يظهر واحاطهم لظن بهم انهم باقون على الكفر فكان ذلك سبب اقتداء غيرهم بهم فيصير عدم اظهار التوبة أثما موجب للعنة فلا تتم توبتهم الموجبة لرفعها (قوله تفخيما لشأنها وتهويلا) يعني ان النار مما ينبغي ان تكون في الخواطر (٢٠٣) حتى لا يفعل العقل ما يستحقها

بسببه فيكون تفخيما
لشأنها وتهويلا (قوله
استقر عليهم لعنة الله) هذا
يدل على ان عليهم لعنة
ناطقة مستمرة امام مطلق
اللجنة أو لعنة خاصة ومع
ذلك تتجدد عليهم اللعنة
من الملائكة وغيرهم وهذا
هو المفهوم من قوله يلعنهم
الله ويلعنهم اللاعنون
(قوله وقيل الاول لعنهم
احياء الخ) انما عبر عن
اللعنة في الحياة بالجملة الفعلية
وعن لعنهم بعد الموت بالجملة
الاسمية لان امر الدنيا
على التجدد والحدوث
وامر الآخرة على الثبات
والاستقرار هكذا قال
العلامة النفثازي أقول

فرضا كان أو نفلا أو زاد على ما فرض الله عليه من حج أو عمرة أو طواف أو تطوع بالسعي ان قلنا انه سنة وخبر انصب على أنه صفة مصدر محذوف أو يحذف الجار وايصال الفعل اليه أو بتعدية لفعل لتضمنه معنى أتى أو فعل وقراءة الكسائي ويعقوب يطوع وأصله يتطوع فادغم مثل يطوف (فان الله شاكر عايم) مثير على الطاعة لا تخفى عليه (ان الذين يكتمون) كاحبار اليهود (ما أنزلنا من البينات) كآيات الشاهدة على أمر محمد صلى الله عليه وسلم (والهدى) وما يهدي الى وجوب اتباعه والايمان به (من بعد ما بيناه للناس) لخصناه (في الكتاب) في التوراة (أو لئلا يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) أي الذين يتأتى منهم اللعن عليهم من الملائكة والنفثين (الذين تابوا) عن الكتمان وسائر ما يجب ان تاب عنه (وأصلحوا) ما أفسدوا بالتدارك (وبينوا) ما بينه الله في كتابهم لتتم توبتهم وقيل ما أحدثوه من التوبة ليجوابه سمة الكفر عن أنفسهم ويقتدي بهم اضرابهم (فاولئك أتوب عليهم) بالقبول والمغفرة (وأما التواب الرحيم) المبالغ في قبول التوبة وافاضة الرحمة (ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار) أي ومن لم يتب من الكافرين حتى مات (أو لئلا يلعنهم الله والملائكة والناس أجمعين) استقر عليهم اللعن من الله ومن يعتد بلعنه من خلقه وقيل الاول لعنهم احياء وهذا لعنهم أمواتا وقرى والملائكة والناس أجمعون عطفا على محل اسم الله لانه فاعل في المعنى كقولك أعجبني ضرب زيد وعمرو أو فاعلا لفعل مقدر نحو وتاعنهم الملائكة (خالدين فيها) أي في اللعنة والنار واضمارها قبل الذ كر تفخيما لشأنها وتهويلا أو كفاء بدلالة لامن عايمها (لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون) أي لا يمهلون أو لا ينتظرون ليعتذروا أو لا ينظر اليهم نظر رحمة (والهكم اله واحد) خطاب عام أي المستحق منكم العبادة واحد لا شريك له يصح أن يعبد أو يسمى الها (لا اله الا هو) تقرير للوحدانية وازاحة لان يتوهم ان في الوجود الها

لا يخفى ان أمر الآخرة على التجدد كما علم من تفسير قوله تعالى قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابها ثم الاولى ان يعرف بانه يتجدد في الدنيا عليهم ما يوجب اللعن بخلاف الآخرة فان لعنهم في الآخرة بسبب ما كتسبوا في الدنيا فيكون المعنى يتجدد عليهم اللعنة بسبب تجدد ما يوجبها أو بان الآخرة أبدية دون الدنيا فاهامة قطعة والآخرة ثابتة وان تجدد فيها الامور فالثبوت أنسب بالآخرة والحدوث والتجدد مناسب للدنيا والظاهر ان هذا مراد العلامة (قوله تعالى والهكم اله واحد) تكرار لفظ الاله تقدير ألوهيته تعالى (قوله تعالى لا اله الا هو) اعلم انهم صرحوا بان رفع المستثنى على البذل في هذه الصورة ونحوها كل واجب حتى لا يكاد يستعمل لاله الا الله بالنصب وأقول يظهر منه انه لا يجب ان يقام البذل مقام المبدل منه بل قد لا يصح فانه لا يصح اقامة لفظ الله مع ادعاء الاستثناء مقام المستثنى منه بخلاف ما فعلوه الا قليل اذ يصح ان يقال ما فعل الا قليل (قوله وازاحة لان يتوهم ان في الوجود الها ولكن لا يستحق منهم العبادة) أي ازاحة لان يتوهم ان في الوجود الها مستحقا للعبادة لكن لا يستحق العبادة من مخاطبين كما نبه عليه بقوله لا يستحق منهم العبادة ومحصل ما ذكر ان الهكم اله واحد ينبغي ان يكون للناس اله آخر وقوله تعالى لا اله الا هو ينبغي ان يكون اله آخر في الوجود مطلقا لا للناس

ولا غيرهم وانما تعرض أولاً لنفي الهالة من شدة لاهتمام به لانهم اتخذوا آلهة والتعرض لنفي الهة مطلقا لرفع وهم عيسى اذ يرد في بعض الخواطر القاصرة (قوله وانما كان مولى النعم كلها) قدم ما فيه في أول التفسير (قوله وما سواه امانعة أو منعم عليه) ههنا كلام وهو ان لقائل أن يقول لا يلزم من اختصاص الرحمة به تعالى اختصاص العبادة به اذ قد يستحق الشخص الحمد بسبب اتصافه بالكمال وان لم يكن منعماً على الحمد كما ذكرنا في تعريف الحمد فلعل أحداً غيره يستحق العبادة لاجل اتصافه بالكمالات وحينئذ تقول في الجواب هذا الآخر اما ان يكون مستجمعاً لجميع الكمالات وهو خلاف المفروض لان الرحمة من جملة الكمالات فمن ليس له الرحمة لا يكون كاملاً من جميع الجهات واما أن لا يكون مستجمعاً لها وحينئذ لا يستحق العبادة اذ لا معنى لعبادة الناقص مع وجود الكمال كما حكم به الفطرة السليمة (قوله بخلاف الارضين) يحتمل أموراً أحدها انها ليست بطبقات الثاني انها طبقات لكن ليست متفصلة بالذات الثالث انها متفصلة ولكن ليست مختلفة بالحقيقة لكن قوله تعالى في سورة الطلاق ومن الارض مثلهن على ما فسر البعض به من ان في كل طبقة خلقاً من خلق الله يدل على انها طبقات متفصلة فتعين الاحتمال الثالث وهو عدم اختلاف تلك الطبقات حقيقة وهذا مما لا بد فيه من برهان مطابق للشرع ويمكن ان (٢٠٤) يقال افراد الارض وان تعددت لكن الصغرها بالنسبة الى السموات فكانها

شيء واحد ولان تعدد الافلاك يظهر بالدلائل المذكورة في علم الهيئة بخلاف تعدد طبقات الارض فانه لم يقم برهان قطعي عقلي على تعدد طبقاتها (قوله أي ينفعهم) قال العلامة التفتازاني يعني يجوز أن تكون ماصدريه وكان ينبغي أن يبين ضمير الفاعل والظاهر انه للبحر أو للبحر لا للفلك لكونه جمعاً فان قيل يجوز ان يرجع الضمير الى الفلك ولا يلزم ان يكون الفلك جمعاً بل قد يكون مفرداً فان هذه الصيغة مشتركة

ولكن لا يستحق منهم العبادة (الرحن الرحيم) كالجنة عليها فانه لما كان مولى النعم كلها أصولها وفروعها وما سواه امانعة أو منعم عليه لم يستحق العبادة أحد غيره وهم اخبر ان آخران لقوله الهكم أو ابتداء محذوف قيل لما سمعه المشركون تعجبوا وقالوا ان كنت صادقاً فأت بآية نعرف بها صدقك فزلت (ان في خالق السموات والارض) انما جمع السموات وأفراد الارض لانها طبقات متفصلة بالذات مختلفة بالحقيقة بخلاف الارضين (واختلاف الليل والنهار) تعاقبهما كقوله تعالى جعل الليل والنهار خلفه (والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس) أي ينفعهم أو بالذي ينفعهم والقصد به الى الاستدلال بالبحر وأحواله وتخصيص الفلك بالذات كانه سبب الخوض فيه والاطلاع على عجائبه ولذلك قدمه على ذكر المطر والسحاب لان منشأهما البحر في غالب الامر وتأنيث الفلك لانه بمعنى السفينة وقرئ بضمين على الاصل أو الجمع وضممة الجمع غير ضمة الواحد عند المحققين (وما أنزل الله من السماء من ماء) من الاولى للابتداء والثانية للبيان والسماء يحتمل الفلك والسحاب وجهة العلو (فاحيا به الارض بعد موتها) بالنبات (وبث فيها من كل دابة) عطف على أنزل كأنه استدلال بنزول المطر وتكوين النبات به وبت الحيوانات في الارض أو على أحياء فان الدواب ينمون بالخصب ويعيشون بالحياة والبت النسر والتفريق (وتصريف الرياح) في مهاجها وأحوالها وقرأ حزة والكسائي على الافراد (والسحاب المسخر بين السماء والارض) لا ينزل ولا يتشبع مع ان الطبع يقتضي أحدهما حتى يأتي أمر الله تعالى وقيل مسخر الرياح تعلقه في الجو بمشيئة الله تعالى واشتقاقه من السحب لان بهضه يجرب بعضاً (آيات لقوم يعقلون) يتفكرون فيها

بين الجمع والمفرد قلنا الصفة تنفي أن يكون الفلك مفرداً وفيه نظر لان تأنيث الفلك بمعنى السفينة كما صرح به المصنف ويمكن ان يقال اما أن يعتبر تأنيثه لكونه بمعنى السفينة فيجب تأنيث الفعل الذي هو ينفع واما أن لا يعتبر تأنيثه فلا يصح تأنيث وصفه فتأمل (قوله ولذلك قدم البحر) أي لاجل ان ذكر السبب مقدم منظوره في هذا المقام قدم الفلك على البحر لان الفلك سبب معرفة عجائبه وقدم ذكر البحر على السحاب والمطر لان البحر بسببهما (قوله على الاصل أو على الجمع) أي يحتمل أن تكون ضمة لام الفلك بناء على انه في الاصل كذلك ثم خفف فسكن أو على انه جمع لفلك بتسكين اللام (قوله كأنه استدلال بنزول المطر الخ) يعني على هذا العطف كان كل من الانزال والبت آية مستقلة لان البت من ثمرة الانزال وتكون المناسبة بين تينك الجملة بين اما تضاد المتعلقين وهما السماء والارض كما ذكره العلامة التفتازاني أو السببية والمسببية فان انزال الماء سبب لبث الدواب في الارض (قوله أو على أحياء) والمناسبة بينهما اما لان الحياة والبت متعلقان بالارض أولاً لان الاول سبب والثاني مسبب لان عيش الحيوانات بالماء والنبات (قوله مع ان الطبع يقتضي أحدهما) هذا شبهه بكلام المتفلسفين لكن مذهب أهل السنة ان لا اقتضاء للطبع وانما هو بمشيئة الله تعالى

وينظرون

(قوله بحيث تصير المنطقة دائرة مارة بالقطبين) أقول المنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على فلك البروج ترسم من حركته والمراد من القطبين نقطتان على الفلك هما أبعد النقط عن تلك المنطقة لتساوي الخطوط المستقيمة الواصلة بين كل منهما وبين المنطقة يعني أن كل فلك متحرك بحركة خاصة في الواقع على وجه خاص وله منطقة وقطبان ويمكن أن تكون حركته على خلاف ذلك الوجه بحيث تكون منطقة حركته مارة على النقطتين اللتين هما قطباه في الواقع فإن فلك الأفلاك مثاله منطقة هي معدل النهار وله قطبان أحدهما الشمالي والآخر الجنوبي ويمكن أن تحركه مشيئة الله تعالى على وجه تكون منطقهه مقاطعة للنقطتين اللتين هما قطباه في الواقع (قوله لبساطتها وتسوي أجزائها) هذا لا يوجب ما ذكرنا إذ يمكن أن تكون الأجزاء متفقة الحقيقة لكن حصل لبعضها من الخارج ما يقتضي اتصافه بأن يكون أوجا والآخر ما يقتضي أن يكون حضيضا فان اتفاق الأفراد في الحقيقة لا يقتضي اتفاقها في الصفات بل يقتضي اختلافها فيها والالم تعدد الأفراد واعلم أن ما ذكر مبنى على بساطة الأفلاك وانها متحركة وهذا مما ادعى أهل علم الهيئة والطبيعي وكل منهما غير مسلم عند أهل الشرع أما الأول فلم يورد على دليله من النوع وأما الثاني فلم يخالفه ظاهر القرآن فإنه يفهم منه أن الكواكب يسبحون في الأفلاك كما قال تعالى وكل في فلك يسبحون وما يجب أن يعلم أن الغرض يحصل على هذا التقدير أيضا إذ يمكن أن يقال أن حركة الكواكب يمكن أن تكون على خلاف ما يحس منه فلا بد من قادر مخصص الخ (قوله فلا بد من قادر حكيم) يعني لما لم يكن تفاوت في أجزاء السموات في الحقيقة فلا يمكن أن يكون أوج وحضيض إلا بواسطة الفاعل الموجب كما هو مذهب الفلاسفة والالزم الترجيح بلا مرجح إذ لما تساوت الأجزاء فجعل بعضها متصفا بالاجبية وبعضها بالحضيضة ليس أولى من العكس وتضمن أن يكون بدلهما جزآن آخران وفيه ما مر ولو كان الفاعل لكل (٢٠٥) قادرا مختارا لكان التخصيص المذكور مستندا إلى إرادته ومشيئته

وهنا بحث غامض وهو أن تعلق الإرادة بأحد طرفي الممكن أن كان يقتضي ذات الواجب لزوم دوام التعلق وأن كان بإرادته لزوم احتياج تعلق

وينظرون إليها بعيون عقولهم وعنه صلى الله عليه وسلم ويل من قرأ هذه الآية ففج بها أي لم يتفكر فيها واعلم أن دلالة هذه الآيات على وجود الإله ووحدة من وجوه كثيرة يطول شرحها مفصلا والكلام المجمل أنها أمور ممكنة وجد كل منها بوجه مخصوص من وجوه محتملة وانحاء مختلفة إذ كان من الجائز مثلا أن لا تتحرك السموات أو بعضها كالارض وأن تتحرك بعكس حركاتها وبحيث تصير المنطقة دائرة مارة بالقطبين وأن لا يكون لها أوج وحضيض أصلا وعلى هذا الوجه لبساطتها وتسوي أجزائها فلا بد لها من موجد قادر حكيم يوجد لها على ما تستدعيه حكمته وتقتضيه مشيئته متعاليا

الإرادة بأحد الطرفين من تعلق آخر من الإرادة وهكذا فلزم التسلسل في التعلقات قال بعضهم هذا التسلسل غير مستحيل لأنه في الأمور الاعتبارية ورد بان مجموع التعلقات الغير المتناهية ترجح على عدمها من غير مرجح وفيه نظر لأنه يجوز أن يكفي في ترجح المجموع من حيث هو كون كل جزء من ذلك المجموع علة لجزء آخر وقال بعض آخر يجوز أن تكون الذات القديمة موجبة لتعلق الإرادة القديمة بوجود شيء في وقت معين فالإرادة والتعلق كلاهما قديمان والمراد حادث أقول إذا كان الذات مقتضية لتعلق الإرادة بوجود الحادث في وقت معين لم يكن قادرا بالمعنى الذي ذكره المتكلمون وهو صحة الفعل والترك بل يمتنع منه الفعل في غير الوقت المعين ويلزم صدوره في ذلك الوقت البتة قال في شرح المواقف أنه تعالى قادر أي يصح منه إيجاد العالم وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه وإلى هذا ذهب المليون كلهم وقال في شرح المقاصد المشهور أن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك ومعناه أن يتمكن من الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة وعلى ما ذكره هذا البعض ليس الفعل والترك بحسب الدواعي بل الذات تقتضي الفعل في وقت معين وتقتضي الترك في الأوقات بحيث يستحيل خلاف مقتضى المذكور والجواب أن صحة الفعل والترك عبارة عن عدم امتناعهما مطلقا فيلزم جواز كل منهما في الجملة بل يجوز كل منهما بالإرادة وهو لا ينافي الوجوب أي وجوب الفعل في وقت بالإرادة وامتناعه في وقت نعم لو فسرت القدرة بصحة صدور الفعل وعدمه في كل وقت كان منافيا للوجوب في وقت وامتناعه في وقت آخر وأما ما قاله السيد في شرح المواقف من أن وجود العالم أو عدمه ليس لازما للواجب تعالى فهو لا ينافي الوجوب والامتناع المذكورين وهو ظاهر إذ لو كان أحدهما لازما لامتنع الطرف الآخر فلم يقع في شيء من الأزمنة وقس عليه ما نقلنا من المقاصد لكان بقي على مقالة ذلك البعض أن محصل كلامه أن حدوث العالم بأن يكون ذاته تعالى مقتضيا لتعلق إرادته بوجود العالم في وقت معين فنقول لا بد في حدوثه من حصول ذلك الوقت فننقل الكلام إلى حصول ذلك الوقت ونقول هو من جملة العالم فإن كان تعلق

الأرادة بوجود ذلك مقتضى ذات الباري تعالى مطلقا لزم وجود ذلك الوقت دائما وان كان ذاته تعالى مقتضيا لتعلق ارادته بوجود ذلك الوقت في وقت معين آخر غير ذلك الوقت الاول لزم التسلسل في الاوقات وهو بديهي الاستحالة بل يلزم ان يكون لكل وقت وقت آخر وهو معلوم البطلان وههنا بحث آخر وهو ان شارح المقاصد قال ان الاصل المعول عليه في اثبات قدرة الباري تعالى انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم لا يتصور الا بطريق القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعول عن تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون المعول انتهى وعلى هذا نقول اذا كان جائزا ان يقتضى الذات تعلق الارادة بالفعل في وقت معين فلم لا يجوز ان يقتضى الذات الفعل في وقت معين فيجوز ان يكون العالم حادثا مع ان الفاعل موجب ولا يلزم تخلف المعول عن العلة لان الوقت المعين من تمام العلة وهو لم يحصل في الازل فليتأمل في هذا المقام (قوله اذ لو كان معه اله يقدر الى آخر الكلام) فيه نظرا ذلقائل ان يقول لم لا يجوز ان لا توافق ارادتهما ولا يختلفا بان يتوجه أحدهما الى ايجاد بعض العالم ولا يلتفت الآخر الى وجوده ولا الى عدمه أو يكون أحدهما متوجها الى ايجاد بعض العالم والآخر متوجها الى ايجاد البعض الآخر من غير ان يتوجه كل منهما الى ايجاد ما يوجد الآخر ولا الى عدمه ففي هاتين الصورتين لا يلزم توارد عاتين مستقلتين على مفعول واحد ولا العجز المنافي للالوهية ويمكن تقرير الدليل على التوحيد بحيث يسقط الاعتراضات بان يقال لو كان الاله متعدد الا يمكن توجه كل منهما الى ايجاد العالم والا لزم العجز وعلى هذا فاذا توجه أحدهما الى ايجاد العالم لا يمكن في هذه الحالة توجه الآخر اذ لو لم يمكن لكان المانع توجه الأول فكان الأول غالبا والثاني مغلوبا ولزم عجز المغلوب واذا أمكن فاذا توجه لزم توارد (٢٠٦) العلتين المستقلتين وكذا نقول يمكن ان يريد الآخر في هذه الحالة العدم ولا

يمكن حصول مرادهما ولا وقوع مراد أحدهما للزوم عجز الآخر دائما كان العجز منافية للالوهية اذ لاله المعبود بالحق يجب أن يكون كاملا من جميع الجهات اذ لو كان ناقصا لم يكن معبودا بالحق بل الكامل هو الذي يستحق العبادة واما انه يجب

عن معارضة غيره اذ لو كان معه اله يقدر على ما يقدر عليه الآخر فان توافقت ارادتهما فالفعل ان كان لهما لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وان كان لا أحدهما لزم ترجيح الفاعل بلا مرجح وعجز الآخر المنافي لاهيته وان اختلفت لزم التمايز والتطارد كما أشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسد تاو في الآية تنبيه على شرف علم الكلام وأهله وحث على البحث والنظر فيه (ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا) من الاصنام وقيل من الرؤساء الذين كانوا يطيعونهم لقوله تعالى اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ولعل المراد أعظم منهما وهو ما يشغله عن الله (يحبونهم) يعظمونهم ويطيعونهم (كحب الله) كتعظيمه والميل الى طاعته أي يسوون بينه وبينهم في المحبة والطاعة والمحبة ميل القلب من الحب استعير لحبة القاب ثم اشتق منه الحب لانه أصابها ورسخ فيها ومحبة العبد لله تعالى ارادة طاعته والاعتناء بتحصيل مرضيه ومحبة الله للعبد ارادة اكرامه واستعماله في

وجود اله كامل من جميع الجهات والارصاف فهو مما طبق عليه العقلاء كما نقله العلامة النيسابوري الطاعة

واذا كان الكامل موجودا فهو حقيق بالعبادة ولا يستحق الناقص وفي هذا المقام كلام طويل الذيل ذكرناه في الحاشية التي كتبناها على شروح المواقف فن أراده فإيه طلب منها (قوله وقيل من الرؤساء الذين كانوا يطيعونهم لقوله تعالى الخ) يعني استدلال القائل بالآية المذكورة قال العلامة التفتازاني وجه الاستدلال ان التبرأ لا يتصور من الاصنام والجواب انه لا دلالة في الكلام على كون الذين اتبعواهم أندادا قول لعل مراد القائل ان الآية المذكورة دالة على كون الذين اتبعواهم في امثال أوامرهم هم الذين يحبونهم كحب الله بقرينة اتصال الآيتين فهم يكونون أندادا بزرعهم لان المراد بالاند المثل على ما صرح به صاحب الكشف اذ لا يتصور أن يكون بالمعنى الحقيقي وهو المثل المعارض (قوله كحب الله) قال صاحب الكشف هذا مصدر مبني للمفعول قال العلامة التفتازاني اذ لا دلالة في الكلام على الفاعل أعني المؤمنين فالمعنى على تشبيهه محبو بية الاصنام من جهةهم بمحبو بية الله تعالى من جهة المؤمنين ثم قال فان قيل على هذا كيف ينتظم قوله والذين آمنوا أشد حبا لله وقد حكم ألا باهم يحبون الاصنام كحب الله قلنا التشبيه انما وقع بين محبو بية وبين والترجيح بين المحبتين وأثر أشد حبا على أحب لشيوعه في الأشد محبو بية أقول لك ان تقول لا اتجاه لهذا السؤال فان معنى الكلام على ما ذكره هو تشبيه محبو بية الاصنام من جهةهم بمحبو بية الله تعالى من جهة المؤمنين فهو يفيد ان محبو بية الله تعالى من جهة المؤمنين أشد من محبو بية الاصنام من جهة الكافرين لان المشبه به يكون أقوى ثم لا يخفى ان أشدية المحبة تقتضى شدة المحبو بية فترجيح حب المؤمنين مستلزم لترجيح محبو بية الله تعالى من جهةهم لكن هذا خلاف المفهوم من كلامه وخفاء المعنى الذي ذكره صاحب الكشف عدل المصنف عنه الى ما ذكره ويفهم مما ذكرنا ان قوله يسوون بينه وبينهم فيه نظر الا أن يقال المقصود معرفة مقدار حبهم للاصنام فيجب ان لا يكون المشبه والمشبه به متساويين كما قرر في موضعه

(قوله لأنه لا ينقطع محبتهم لله) هذا يدل على أن محبتهم لله أدوم وأمد لا تمته على أنها أقوى فلا إذا لا يلزم من الدوام القوة والشدة إذ قد يكون ضعيف أدوم وجودا من القوى ثم أن قوله ولذلك يعدلون الخ لا يدل على انقطاع المحبة فتأمل والاولى أن يقال أن المحبة على قدر اعتقاد الكمال في حق ذلك الشيء واعتقاد إيصال النفع منه ولا يخفى أن اعتقاد المؤمنين لكمال الله تعالى وجلاله وإيصال النفع أقوى من اعتقاد الكافرين كمال الاصنام بل لا يبعد أن يقال أن الكافرين إذا رجعوا إلى أنفسهم ورفضوا العناد وجدوا محبة الخالق تعالى في أنفسهم أشد من محبة الاصنام لا اعتقادهم الكمال في حق الله تعالى في القدرة وعدم قدرة الاصنام ولذا قد يتبرؤن عن الاصنام ويلجئون إلى الله تعالى في الشدائد كما قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الآية (قوله ولو يعلم هؤلاء الذين ظلموا باتخاذ الانداد) وضع الظاهر موضع المضمحل لتصريح بظلمهم وسبب عذابهم ولفظ الذي للماضي لتنزيل ما هو سيكون البتة منزلة ما هو كائن ومن فوائد هذه الجملة بعد ذكر المتخذين للانداد إزالة انتظار السامع واضطرابه لأنه لما سمع المخاطب عظيم جرمهم وقبح صنيعهم انتظر أن يعلم ما استحقوه بسببه ف قيل ولو يرى الذين ظلموا وقال العلامة التفتازاني أما على قراءة ولو ترى بالمخاطب فهو أيضا أي ترى متعد إلى مفعول واحد وينبغي أن يكون اذ يرون بدلا من الذين ظلموا وكذا اذ تبرأ لأنه لم يبعد الا بدال من البديل وان القوة لله جميعا في موقع بدل الاشتمال من العذاب وفي جملة بمنزلة المبصر المشاهد ما لا يخفى أقول يجوز أن يكون اذ باقيا على ظرفيته من غير أن يكون بدلا فيكون ظرفا ليرى أي لو يرى الذين ظلموا كائنين في حال رؤيتهم العذاب واعلم انه (٢٠٧) اذ اقرئ ولو يرى بياء الغيبة كان

بمعنى العلم وأما اذ اقرئ بتاء الخطاب كان بمعنى الابصار (قوله ولو يرى الذين ظلموا أن دادهم لا تنفع لعلموا الخ) فيه نظر إذ لا يلزم من هذا الشرط هذا الجزاء فان عدم نفع الاصنام لا يستلزم عدم نفع غير الله مطلقا والجواب أنهم لما اعتقدوا أن لا شيء أنفع لهم من الاصنام ولهذا عبدوها وهاووا ظهر لهم أنها لا تنفع علموا أن لا نافع الا

الطاعة وصونه عن المعاصي (والذين آمنوا أشد حبا لله) لأنه لا ينقطع محبتهم لله تعالى بخلاف محبة الانداد فانها لا غرض فاسدة موهومة تزول بآفة سبب ولذلك كانوا يعدلون عن آلهتهم إلى الله تعالى عند الشدائد ويعبدون الهنم زمانا ثم يرفضونه إلى غيره (ولو يرى الذين ظلموا) ولو يعلم هؤلاء الذين ظلموا باتخاذ الانداد (اذ يرون العذاب) اذ عاينوه يوم القيامة وأجرى المستقبل مجرى الماضي لتحققه كقوله تعالى ونادى أصحاب الجنة (ان القوة لله جميعا) ساد مسد مفعول يرى وجواب لو محذوف أي لو يعلمون ان القوة لله جميعا اذ عاينوا العذاب لندموا أشد الندم وقيل هو متعلق الجواب والمفعولان محذوفان والتقدير ولو يرى الذين ظلموا أن دادهم لا تنفع لعلموا ان القوة لله كلها لا ينفع ولا يضر غيره وقرأ ابن عامر ونافع ويعقوب ولو ترى على أنه خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم أي ولو ترى ذلك لرأيت أمرا عظيما وابن عامر اذ يرون على البناء للمفعول ويعقوب ان بالكسر وكذا (وان الله شديد العذاب) على الاستئناف أو ضمرا لقول (اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا) بدل من اذ يرون أي اذ تبرأ المتبعون من الاتباع وقرئ بالعكس أي تبرأ الاتباع من الرؤساء (ورأوا العذاب) أي راين له والوار للحال وقدم ضمرة وقيل عطف على تبرأ

الله (قوله ولو ترى لرأيت أمرا فظيعا) فان قلت على هذا التقدير لا يظهر أعراب قوله تعالى ان القوة لله جميعا و بطل بما سبق والاولى أن يقال لو ترى اذ اقرئ بالتاء فوقانية كان خطابا عاما ويكون التقدير ترى أيها المخاطب فظيع حال الكافرين لعلمت ان القوة لله جميعا قلنا يمكن أن يقال اذا كان الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم يكون ان القوة لله جميعا حالا من ضمير يرون بتقدير عالين أي يرون العذاب حال كونهم عالين ان القوة لله أو يكون بدلا من العذاب كما مر (قوله على الاستئناف) أي كل من جلتي ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب اذ اقرئ ان فيهما بالكسر يكون استئنافا جوابا لسؤال مقدر كان سائلا قال ان القدرة على العذاب والقوة عليه لمن ف قيل ان القوة لله جميعا فيكون جوابا لسؤال ومفيد للزيادة إذ يكفي في الجواب أن يقال ان القوة على العذاب لله فلما قيل ان القوة والقدرة على كل شيء لله حصل المطلوب والزائد عليه وأما اذا كان بتقدير القول فالتقدير يقولون ان القوة لله جميعا ويمكن أن يقال المراد بالجملة المستأنفة الجملة المنقطعة عما قبلها على اصطلاح النحاة قال ابن هشام في المغنى الجملة المستأنفة نوعان أحدهما الجملة المفتحة بها النطق والثاني الجملة المنقطعة عما قبلها نحو قوله تعالى قل سائلا واعلمكم منه ذكر اننا كنا له في الارض (قوله وقيل عطف على تبرأ) إشارة إلى ضعف هذا الوجه لأنه يصير رؤوا العذاب بدلا من يرون العذاب وهو لا يفيد قال العلامة التفتازاني ولان الحقيق بالاستعظام والاستفظاع هو تبرؤهم في حال رؤية العذاب لاهون نفسه أقول لا يخفى ان التبرأ المذكور حقيقة بالاستعظام لانه دل على وقوع أمر عظيم

(قوله نعم لي وتقطعت بهم الاسباب) قال العلامة التفتازاني الباء للسببية بتقدير مضاف أي بكفرهم أو الحالية أي ملتبسة بهم أقول فيه نظرا لان معنى تقطع زال ولا يخفى ان زمان زوال الاسباب عنهم ليس زمان التباسها بهم لكن الحالية تفيد الاتحاد والاولى ان تجعل الباء بمعنى عن فان الباء قد تجيء بمعنى عن كما في قوله تعالى فاستل به خبيرا (قوله ولأول أظهر) لشيدتين لفظي ومعنوي إما اللفظي فلاستغنائاه عن تقدير قد واما المعنوي فلان العطف يفيد كونه أمرا مستقلا في افادة تفضيع الامر بخلاف ما اذا جعل حالا فإنه ليس بمستقل بل فيه قيد لشيء آخر (قوله الوصل) بضم الواو وفتح الصاد المهملة جمع وصلة (قوله السبب الحبيل الذي يرتقي به الشجر) هذا التخصيص غير مذكور في الصحاح بل المذكور فيه ان السبب الحبيل والسبب أيضا كل شيء يتوصل به الى غيره نعم ذكر العلامة النيسابوري انهم قالوا ان الحبيل لا يدعى سببا الا بعد ان ينزل ويصعد به وعلى هذا بقي أيضا الاشكال في التخصيص بالشجر (قوله لو للتمنى ولذلك أجيب بالفاء) وتقدير الكلام لو ثبت لنا كره فنتبرأ فخالص المعنى ليت ثبوت الكره فالتبرؤ وقوله ولذلك أجيب بالفاء يدل على ان لو الشرطية لا تدخل على جواب الفاء وانما تمنوا ذلك أي الكره الى الدنيا والتبرؤ منهم فيها لان التبرؤ منهم في الآخرة لا ينفع المتمنين المتبعين بكسر الباء ولا يضر المتبعين بفتحها في عذاب دائم لا يعود عليهم بسبب التبرؤ عنهم شيء قال العلامة التفتازاني واما على قراءة مجاهد وهو قوله اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا يبناء الاول على الفاعل والثاني على المفعول ففيه اشكال لان الاتباع اذا تبرؤا في الآخرة (٢٠٨) لم يكن لهذا التمني معنى بل ينبغي ان يكون من قبل المتبوعين على ما قيل

ان حقه ان يقرأ قال الذين اتبعوا على البناء للمفعول واعترض بان هذا يكون تمنيا لذل الدنيا بعد ذل الآخرة وفيه نظر أقول أي اعترض على ما قال من انه لم يكن لهذا التمني معنى باننا لا نسلم ان لا معنى له بل معناه تمنى التابعون ذل الدنيا للمتبوعين بالتبرؤ

(وتقطعت بهم الاسباب) يحتمل العطف على تبرأ أو رأوا والواو للحل والاول أظهر والاسباب الوصل التي كانت بينهم من الاتباع والاتفاق على الدين والاعراض الداعية الى ذلك وأصل السبب الحبيل الذي يرتقي به الشجر وقرئ وتقطعت على البناء للمفعول (وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كره فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا) لو للتمنى ولذلك أجيب بالفاء أي ليت لنا كره الى الدنيا فنتبرأ منهم (كذلك) مثل ذلك الاراء الفظيع (يريه الله أعمالهم حسرات عليهم) ندامات وهي ثالث مفاعيل يرى ان كان من رؤية القلب والاخلال (وما هم بخارجين من النار) أصله وما يخرجون فعديل به الى هذه العبارة للبالغة في الخلود والاقنات عن الخلاص والرجوع الى الدنيا (يا أيها الناس كلوا مما في الارض حلالا) نزات في قوم حرموا على أنفسهم رفيع الاطعمة والملابس وحلالا مفعول كلوا أو صفة مصدر محذوف أو حال مما في الارض ومن للتبعيض اذ لا يؤكل كل ما في الارض

(طيبا)

عنهم في الدنيا كما حصل لهم أي للمتبوعين ذل الآخرة ووجه النظر ان على هذا التقدير

لا يلائم كما تبرؤا منا اذ ليس في العبارة السابقة اشعار بتبرؤ المتبوعين من التابعين بل الكلام السابق مفيد لتبرؤ التابعين من المتبوعين فتأمل (قوله مثل ذلك الاراء) انما ذكر المصدر لتلايححتاج الى التأويل في تذكير اسم الاشارة وهذا على ما نقل سيبويه من تذكير هذا المصدر وتأنيثه مثل اراءة وراء واقامة واقام ونحوهما (قوله ومن للتبعيض) يدل على انها للتبعيض على كل من الاحتمالات المذكورة وفيه نظر اذ على تقدير ان يكون حالا لا مفعولا لا وجه لجعل من للتبعيض اذ على هذا التقدير يكون اكلوا مفعولا لان أحدهما حلالا والآخر مما في الارض لانه في الحقيقة مفعول على تقدير كون من للتبعيض اذ هو في تقدير كلوا بعض ما في الارض بل تكون ابتدائية أي كلوا كلاما مبتدأ مما في الارض قاله العلامة التفتازاني ثم قال في الكشف اشعاره بأنه لا يجوز ان تكون للتبيين أقول لا يظهر سبب عدم الجواز لانه اما بسبب لزوم تقدم البيان على المبين وهذا لا يصلح سبب الامتناع اذ هم قد جوزوا تقدم البيان على المبين كما نص عليه الرضى واما بسبب ان الحلال ليس بعينه ما في الارض لان ما في الارض حلال وحرام وهو أيضا ليس بسبب اذ البيان لا يستلزم الحصر أي انحصاره في المبين ولا العكس كما في خاتم فضة وقوله تعالى واجتنبوا الرجس من الأوثان الا ان ثبت ان ما بعد من التبيينية يجب ان لا يكون أعم مما قبله نعم لو كان من للتبيين لم تكن العبارة مصرحة بان المقصود كل بعض جنس ما في بعض الارض ولم يعلم ان ما في الارض حلال وحرام ثم قال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مما في الارض حالا قدم عليه لتذكيره قلنا لان كون من للتبعيض ظرفا مستقرا وكون الاغوا حالا لا يقول به النحاة أقول حاصل السؤال انه لم لا يجوز ان يكون على تقدير كون حلالا مفعولا ان يكون مما في الارض حالا وتكون من تبعيضية أي حلالا حال كونه بعض ما في الارض ومحصل الجواب انه لزم على تقدير كون مما في الارض حالا أحد الأمرين اما كون من التبعية أي مجموع من التبعية وبحرور هاتر فامستقرا ان

قدره متعلق عام ككائن أو حاصل أي حلالا كائنا أو يكون اللغو حالا ان علق بكلا وكل منهما ما لا يجوز به النجاسة (قوله اذ الحلال دل على الاول) يعني الوجه الثاني أولى اذ الحلال الخ قال العلامة التفتازاني قد يفسر الطيب بما تستطيبه الشهوة المستقيمة ورد بان ما ليس كذلك اما حلال بلا شبهة فلا منع أو لا يخرج بغيره الحلال أقول فيه نظرا لان ما لا يكون حلالا بلا شبهة لا يخرج بغيره الحلال اذ لعله يكون حلالا لكن يكون شبهة الا ان يقال المراد من الحلال بلا شبهة ما علم حكم الشرع بحليته ولك ان تقول ما ذكره المصنف دل على انه لا يجوز حمل الطيب على المعنى الاول وهو ما يستطيبه الشرع اذ هو معنى الحلال فيكون تكرارا الا ان يقال المراد هنا بما يستطيبه الشرع مالا يستكرهه الشرع بوجه من الوجوه وهو الحلال البين الذي ليس فيه شبهة أصلا كما ورد في الحديث الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات لا يعلمهن الا الله الحديث (٢٠٩) ولذا فسر صاحب الكشف

بالطاهر من كل شبهة وحينئذ فقوله اذ الحلال دل على الاول ممنوع (قوله وجعلت ضمة الطاء كأنها على الواو) لان الواو المضمومة قد تقلب همزة كما في وقت (قوله واستعير الأمر لتزيينه وبعثه لهم على الشر) فيه شيان أحدهما انه اذا كان الأمر بمعنى التزيين كان حق العبارة انما يأمركم بالسوء والفحشاء الثاني انه اذا كان بمعنى البعث كان حقها ان يقال انما يبعثكم للسوء أو على السوء والجواب انه على الاول الباء بمعنى اللام وفي الكلام قلب والاصل انما يأمركم بالسوء انما يزين لكم السوء انما يزين لكم السوء فقلبت وقيل انما يأمركم بالسوء بمعنى

(طيبا) يستطيبه الشرع أو الشهوة المستقيمة اذ الحلال دل على الاول (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) لا تقتدوا به في اتباع الهوى فتحرّموا الحلال وتحلّوا الحرام وقرأ نافع وأبو عمرو وجزء والبرقي وأبو بكر حيث وقع بتسكين الطاء وهما لغتان في جمع خطوة وهي ما بين قدمي الخاطي وقرئ بضمين وهمزة جعلت ضمة الطاء كأنها عليها و بفتحين على انه جمع خطوة وهي المرة من الخطو (انه لكم عدو مبين) ظاهر العداوة عند ذوي البصيرة وان كان يظهر الموالاتة لمن يغويه ولذلك سماه وليا في قوله تعالى أولياؤهم الطاغون (انما يأمركم بالسوء والفحشاء) بيان لعداوته وجوب التحرز عن متابعتها واستعير الأمر لتزيينه وبعثه لهم على الشر تسفيها لرأيهم وتحقيرا لشأنهم والسوء والفحشاء ما أنكره العقل واستقبحه الشرع والعطف لاختلاف الوصفين فانه سوء لا غتمام العاقل به وخشاء باستقباحه اياه وقيل السوء يعم القبائح والفحشاء ما يتجاوز الحد في القبح من الكبائر وقيل الاول مالا حذ فيه والثاني ما شرع فيه الحذر (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) كاتخاذ الانداد وتحليل المحرمات وتحريم الطيبات وفيه دليل على المنع من اتباع الظن رأسا وأما اتباع المجتهد لما أدى اليه ظن مستند الى مدرك شرعي فوجوبه قطعي والظن في طريقه كما بيناه في الكتب الاصولية (واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله) الضمير للناس وعدل بالخطاب عنهم للنداء على ضلالهم كأنه التفت الى العقلاء وقال لهم انظروا الى هؤلاء الحق ما ذا يجيبون (قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا) ما وجدناهم عليه نزلت في المشركين أمروا باتباع القرآن وسائر ما أنزل الله من الحجج والآيات فنجحوا الى التقليد وقيل في طائفة من اليهود دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الاسلام فقالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا لانهم كانوا خير امنا وأعلم وعلى هذا فيعم ما أنزل الله التوراة لانها أيضا تدعو الى الاسلام (أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون) الواو للحال أو العطف والهمزة للرد والتجيب وجواب لو محذوف أي لو كان آباؤهم جهلة لا يتفكرون في أمر الدين ولا يهتدون الى الحق لا تبعوهم وهو دليل على المنع من التقليد لمن قدر على النظر والاجتهاد وأما اتباع الغير في

(٢٧ - (بيضاوي) - اول)

انما يزينكم للسوء مثل عرضت الناقة على الحوض اشعارا بان الاصل السوء وأولياء الشيطان يعرضون عليه وعن الثاني ان الباء بمعنى اللام أو بمعنى على على ما جوزه الكوفيون من وقوع بعض حروف الجر مقام بعض (قوله واما اتباع المجتهد فيما أدى اليه اجتهاده الخ) يعني ان الشارع صلى الله عليه وسلم أوجب على المجتهد العمل بما أدى اليه اجتهاده وظنه فاذا ظن حلال شي من الاشياء كان ذلك الشيء حلالا بالنسبة اليه البتة الى ان يتغير اجتهاده فكان الحكم بحل ذلك الشيء علما لا ظنا والظن واقع في طريقه بان يقف على دليل واجتهاد في تحقيق معناه -

بحصل له الظن بان معناه كذا فاذا حصل ذلك الظن وكان مفيد الحل حصل له العلم بحله لانه في الواقع حل له في ذلك الوقت ا

الظن واقعا في طريقه أي في دليله الذي حصل العلم المذكور ولهذا تفصيل مذكور في أوائل حاشية شرح المختصر لا

(قوله أي لو كان آباؤهم جهلة الخ) والتقدير ان تبعوهم ولو كان الخ سواء كانت الواو حالية أو للعطف كما في قوله أح

اذ التقدير أحب الانقلاب ولو كان الانقلاب على أحبه حذف الثاني لدلالة الاول عليه (قوله كالانبياء عليهم السلام والمجتهدين في الاحكام) العلم يكون النبي حقا ظاهر بالمجزة واما كون المجتهد محقا فللقائل ان يقول من أين يظهر للعالم كونه محقا وقد يقال لعل المراد بالعلم ما يشمل الظن لان غاية ما يحصل للعالم ان يفهم ان المجتهد وصل اجتهاده الى كذا وكل ما بلغ اجتهاده يجب العمل به لكن المقدمة الاولى ظنية اذ لم يحصل العلم بالسمع من المجتهد واذا كانت احدي مقدمات الدليل ظنية كانت النتيجة أيضا كذلك وفيه انه خلاف ما مر من عدم اتباع الظن رأسا وفيه اشكال الا اذا حصلت قرائن توجب العلم ببلوغ اجتهاده اليه (قوله فهو في الحقيقة ليس بتقليد) يعني ان التقليد العمل بقول الغير من غير دليل وأما اتباع النبي وكذا اتباع المجتهد فليس كذلك بل هو بالدليل فان الشرع أوجب على العالم اتباع العالم وهذا دليل الاتباع (قوله ومثل داعي الذين كفروا كمثل الذي ينعق أو مثل الذين كفروا كمثل البهائم الذي ينعق) في التوجيه الاول تقدير مضاف في طرف المشبه وفي الثاني تقدير مضاف في المشبه به وانما وجب هذا التقدير وان كان التشبيه مركبا لا مفردا ليكون فيه تشبيه كل جزء بجزء آخر لان المناسبة تقتضي اضافة المثل أي الحال والقصة في الطرفين الى المتناسبين الواقع أحدهما مثل موقع الآخر وان لم يكن المقصود تشبيهه به نحو مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً ولم يحسن مثلهم كمثل نار استوقدت هذا محصول ما ذكر العلامة التفتازاني والوجه الاول أظهر في الدلالة على ان داعي الكافرين داعي لما لا يسمع الادعاء ونداء وان كان الوجه الثاني يدل عليه أيضاً انه اذا قدر المضاف (٢١٠) في المشبه به كان كافيا في التشبيه اذ يكفي أن يقال مثل الذين كفروا كمثل

البهائم بل الظاهر ان يقال ومثل الذين كفروا كمثل البهائم في ان لا تسمع الادعاء ونداء وبالجملة فالوجه الاول أولى (قوله وقيل هو تمثيلهم في اتباع آبائهم الخ) ان أراد ان هذا الوجه ظاهر معنى اللفظ فليس كذلك لان المشبه به في الظاهر هو الذي ينعق بالبهائم لان نفس البهائم وان أراد ان ما له هذا فهو راجع

الدين اذا علم بدليل ما أنه محق كالانبياء والمجتهدين في الأحكام فهو في الحقيقة ليس بتقليد بل اتباع لما أنزل الله (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الادعاء ونداء) على حذف مضاف تقديره ومثل داعي الذين كفروا كمثل الذي ينعق أو مثل الذين كفروا كمثل بهائم الذي ينعق والمعنى ان الكفرة لانهم ما هم في التقليد لا يلقون أذنانهم الى ما يتلى عليهم ولا يتأملون فيما يقر ومعه ففهم في ذلك كالبهائم التي ينعق عليها فتسمع الصوت ولا تعرف مغزاه وتحس بالنداء ولا تفهم معناه وقيل هو تمثيلهم في اتباع آبائهم على ظاهر حالهم جاهلين بحقيقتها بالبهائم التي تسمع الصوت ولا تفهم ما تحته أو تمثيلهم في دعائهم الاصنام بالناعق في نعقه وهو التصويت على البهائم وهذا يغني عن الاضمار ولكن لا يساعده قوله الادعاء ونداء لان الاصنام لا تسمع الا أن يجعل ذلك من باب التمثيل المركب (صم بكم عمي) رفع على الذم (فهم لا يعقلون) أي بالفعل للاخلال بالنظر (يا أيها الذين آمنوا اكلوا من طيبات ما رزقناكم) لما وسع الأمر على الناس كافة وأباح لهم ما في الارض سوى ما حرم عليهم أمر المؤمنين منهم أن يتحروا طيبات ما رزقوا ويقوموا بحقوقها فقالوا

الى الوجه الثاني من الوجهين الاولين وهو الذي قدر المضاف في جانب المشبه به ثم انه على هذا يلزم أن لا يكون واشكروا لاني ينعق كثير فائدة بل يكفي ان يقال كمثل البهائم التي لا تسمع الادعاء ونداء (قوله وهذا يغني عن الاضمار) فيه نظر اذ فيه أيضا اضممار وهو قوله في دعائهم الاصنام والجواب ان المراد من الاضمار ههنا اضممار غير ما ذكر اذ اضمماره مثله مشترك بين هذين الوجهين والوجهين الاولين اذ في الوجه الاول لا بد من تقدير ومثل داعي الذين كفروا في دعوته لهم كمثل الناعق في نعقه للبهائم وقس عليه الباقي من الوجوه لكن غير الوجه الاخير لا بد فيه من اضممار شئ آخر في أحد الطرفين ولا يلزم في هذا الوجه فان قلت ما رجه التشبيه في هذه الوجوه قلت وجهه عدم القائل في القول وفائدته وهو في الوجه الاول الدعوة من جانب المشبه والنعق من جانب المشبه به وقس عليه باقي الوجوه (قوله الا ان يجعل ذلك من باب التمثيل المركب) يعني لوجعل ما ذكر تشبيها مفردا بان تكون تشبيهات متعددة تشبيه الذين كفروا بالناعق وتشبيه دعوة الاصنام بنعق الناعق بما لا يسمع الادعاء وتشبيه الاصنام بما لا يسمع الادعاء لم يصح الكلام اذ لم يلزم أن يكون للاصنام سمع وأما اذا جعل الكلام من باب التمثيل المركب لا يلزم ما ذكر اذ فيه تشبيه المجموع بالمجموع أي فلا يلزم تشبيه الاصنام بما لا يسمع الادعاء ورده العلامة التفتازاني بان التشبيه وان كان مركبا لكن المذكور في الجانبين لا بد أن يكون له دخل في التشبيه وان يكون ما اعتبر في أحد الجانبين مما له مناسبة في الجانب الآخر وهذا يدفع ما يقال ان مبنى التزييف على انه يجعل من التشبيهات المفرقة دون المركبة (قوله طيبات ما رزقوا) اذا فسر الطيب فيما تقدم بما لا شبهة فيه فالظاهر ان المراد ههنا مستلذاتها كما حرمه صاحب المكشاف وليس المراد ما لا شبهة فيه فقط لانه تقدم والمناسب عدم التكرار وأيضا ههنا مقام الامتنان فالمناسب تفسير

الطيب بالمستأنه وما سبق مقام التخويف بقرينه قوله ولا تتبعوا خطوات الشيطان فالمناسب تفسير الطيب بما لا شبهة فيه وههنا كلام آخر وهو ان يقال اذا كان المراد من الطيب في الآية السابقة المعنى الذي رجحه المصنف فالمراد من الطيبات في هذه الآية الحلال ويكون الامر بأكل بعض الطيبات الامر بأكل ما لا شبهة فيه من أنواع الحلال (قوله لاتمامه) أى لاتمام فعل العبادة ولك أن تقول العبادة نفس الشكر لانه فعل ينبى عن تعظيم المنعم اكونه منعما والعبادة أيضا كذلك فلا يحسن قوله لا يتم الا بالشكر ويمكن ان يقال قد تكون العبادة بدون الشكر بان يعبد الله لاستحقاقه لها لا اكونه (٢١١) منعما على الشاكر أو المراد بالشكر

الشكر اللساني (قوله

(واشكر والله) على ما رزقكم وأحل لكم (ان كنتم اياه تعبدون) ان صح انكم تخلصونه بالعبادة وتقرون انه مولى النعم فان عبادته تعالى لا تتم الا بالشكر فالملحق بفعل العبادة هو الامر بالشكر لاتمامه وهو عدم عند عدمه وعن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى اني والانس والجن في نباء عظيم اخلق ويعبد غيري وأرزق ويشكر غيري (انما حرم عليكم الميتة) أكلها والارتفاع بها وهي التي ماتت من غير ذكاة والحديث الحق بهما أي من حي والسماك والجراد أخرجهما العرف عنها واستثناء الشرع والحرمة المضافة الى العين تفيد عرفاً حرمة التصرف فيها مطلقاً الا ما خصه الدليل كالتصرف في المدبوغ (والدم ولحم الخنزير) انما خص اللحم بالذكور لانه معظم ما يؤكل من الحيوان وسائر أجزائه كالتابع له (وما أهل به لغير الله) أي رفع به الصوت عند ذبحه للصنم والاهلال أصله رؤية الهلال يقال أهل الهلال وأهلته لكن لما جرت العادة أن يرفع الصوت بالتكبير اذ اُرِوى سمي ذلك اهلالاً ثم قيل لرفع الصوت وان كان غيره (فمن اضطر غير باغ) بالاستيثار على مضطر آخر وقرأ عاصم وأبو عمرو ووحدة بكسر النون (ولاعاد) سد الرمي أو الجوعة وقيل غير باغ على الوالى ولا عاد بقطع الطريق فعلى هذا لا يباح للعاصي بالسفر وهو ظاهر مذهب الشافعي وقول أحمد رجهما الله تعالى (فلاثم عليه) في تناوله (ان الله غفور) لما فعل (رحيم) بالرخصة فيه فان قيل انما تفيد قصر الحكم على ما ذكرتم من حرام لم يذكروا قلت المراد قصر الحرمة على ما ذكر مما استحلوه لا مطلقاً أو قصر حرمة على حال الاختيار كأنه قيل انما حرم عليكم هذه الاشياء ما لم تضطروا اليها (ان الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به غمنا قليلاً) عوضاً حقيراً (أو لئلا ما ياكلون في بطونهم الا النار) اما في الحال لانهم كانوا ما يتلبس بالنار لكونها عاقوبة عليه فكان أنه أكل النار كقوله

في غيره تعالى فهو له مع خفاء السبب (قوله كما قولهم شرأهرا ذاناب) وتخصيصه بتقدير الصفة كما ذهب اليه البعض أي شرع عظيم (قوله أو استفهامية) هذا مذهب شريعة منهم (قوله أو موصولة وما بعدها صلة الخ) هذا مذهب الاخفش (قوله أي ذلك العذاب بان الله نزل الكتاب فرفضوه بالكذب) يعني ليس سبب العذاب مجرد تنزيل الكتاب بالحق بل هو مع رفضهم له ولما كان الاول سببا مفضيا الى الثاني اكتفى به (قوله ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب) أي ليس البر مجرد ذلك ولكن البر لا يكون الا بر من آمن بالله الخ فيكون التوجه الى القبلة برا اذا اقترن به الايمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين فمن كفر بكتاب من كتب الله أو ببعض النبيين فلا فائدة في التوجه الى القبلة وأما افراد الكتاب وجمع الملائكة والنبين فلا شعار بقلة الكتاب بالنسبة الى عدد الملائكة والانباء (قوله والاول (٢١٢) أوفى وأحسن) امانه أوفى فلموافقة مع السابق وهو قوله تعالى ليس البر

ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب واما انه أحسن فلان المقصود معرفة البر ومنه يعلم البار بخلاف العكس (قوله أو للمصدر) أي الضمير للمصدر وهو الاتيان (قوله والجار والمجرور في موضع الحال) أي كائنا على حبه أي مع حبه فيكون على بمعنى مع صرح بذلك صاحب المغني وهذا اعرابه على التقادير المذكورة (قوله لان ابتاءهم) خبره مقدر وهو صدقة وصلة (قوله يريد المحاويج منهم الخ) فيه نظر فان المحاويج هم المساكين فهم داخلون في المساكين فذكرهم يكون تكرارا والجواب أن يقال المراد من المحاويج هم الفقراء وهم غير المساكين فان

كتخصيص قولهم * شرأهرا ذاناب * أو استفهامية وما بعدها الخبر أو موصولة وما بعدها صلة والخبر محذوف (ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق) أي ذلك العذاب بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق فرفضوه بالكذب أو الكتمان (وان الذين اختلفوا في الكتاب) اللام فيه اما للجنس واختلافهم ايمانهم ببعض كتب الله تعالى وكفرهم ببعض أو للعهد والاشارة اما الى التوراة واختلفوا بمعنى تخلفوا عن المنهج المستقيم في تأويلها وخلفوا خلافا ما أنزل الله تعالى مكانه أي حرفوا ما فيها واما الى القرآن واختلفوا فيه قولهم سحر ونقول وكلام علمه بشر وأساطير الاولين (لنفي شقاق بعيد) لنفي خلاف بعيد عن الحق (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب) البر كل فعل مرضى والخطاب لاهل الكتاب فانهم أكثر والخوض في أمر القبلة حين حوت وادعى كل طائفة ان البر هو التوجه الى قبلته فرد الله تعالى عليهم وقال ليس البر ما أتم عليه فانه منسوخ ولكن البر ما بينه الله واتباعه المؤمنون وقيل عام لهم وللمسلمين أي ليس البر مقصورا بامر القبلة وليس البر العظيم الذي يحسن ان تذهلوا بشأنه عن غيره أمرها وقرأ جزء وحفص البر بالنصب (ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين) أي ولكن البر الذي ينبغي أن يهتم به بر من آمن بالله ولكن ذا البر من آمن ويؤيده قراءة من قرأ ولكن البار والاول أوفى وأحسن والمراد بالكتاب الجنس أو القرآن وقرأ نافع وابن عامر ولكن بالتخفيف ورفع البر (وآتى المال على حبه) أي على حب المال كما قال عليه الصلاة والسلام لما سئل أي الصدقة أفضل قال ان تؤتيه وأنت صحيح شحيح تأمل العيش وتخشى الفقر وقيل الضمير لله أو للمصدر والجار والمجرور في موضع الحال (ذوى القربى واليتامى) يريد المحاويج منهم ولم يقيد لعدم الالتباس وقدم ذوى القربى لان ابتاءهم أفضل كما قال عليه السلام صدقتك على المسكين صدقة وعلى ذوى رحلك اثنان صدقة وصلة (والمساكين) جمع المسكين وهو الذي أسكنته الخلة وأصله دائم السكون كالمسكين للدائم السكر (وابن السبيل) المسافر سمي به للازمته السبيل كما سمي القاطع ابن الطريق وقيل الضيف لان السبيل يرعف به (والسائلين) الذين ألتجأهم الحاجة الى السؤال وقال عليه السلام للسائل حق وان جاء على فرسه (وفى الرقاب) وفي تخليصها بمعاونة المكاتبين أو فك الأسارى أو ابتياع الرقاب لعقها (وأقام الصلاة) المفروضة

وآتى

المسكين من يملك شيأ يقع وقعا من حاجته ولا يكفيه والفقر من لا يملك شيأ

يقع وقعا من حاجته وفيه نظر اذ لو كان كذلك لزم أن يكون فقراء ذوى القربى واليتامى غير مذكورين في الآية والاولى أن يقال المسكين شامل للفقير وتخصيص فقراء ذوى القربى لاختصاصهم بشدة اهتمام الشرع بهم لان فيهم جهتين فان قلت ابتاء ذوى القربى مأمور به سواء كانوا محاويج أو لا قلت الامر كذلك لكن ابتاء المذكورين في الآية فرض فقيد ذوى القربى بالمحاويج ليس يكون ابتاءهم فرضا فيكون ابتاء المذكورين في الآية على طريق واحد وفيه نظر سيحجى (قوله يرعف به) أي يقدمه لانه تقدم بسببه فكانه يقدمه (قوله كما قال عليه السلام للسائل حق وان جاء على فرسه) فان قلت هذا لا يناسب ما قاله من الجاء الحاجة الى السؤال لان الحاجة فرض ان لا يكون في يده شيأ قلت يجوز أن يكون الفقر مال كالفارس مع وجود الفقر فان الفقير كما عرفوه هو الذي ليس له مال يقع

موقعاً من حاجته وهو لا ينافي مالكية الفرس (قوله ويحتمل أن يكون المراد بالاول نوافل الصدقات) فان قلت هذا لا يناسب ما تقدم من تقييد ذوى القربى واليتامى بالمحاويع وكذا المساكين والسائلين لان الاحتياج مستلزم لوجوب الصدقة عليهم قلت لان سلم ذلك بل قد يكونون محاويع وليس على المعطى وجوب بل يعطيهم استحباباً كما اذا كان لا بغي ولد فقير فانه يجب عليه نفقة ولده ويستحب على غير الاب (قوله والموفون بعهدهم) فان قلت لم يقل وأوفى بعهدكم كما قيل وأقام الصلاة وآتى الزكاة قلت للدلالة على انه ليس مثل ما سبق فان الوفاء بالعهد شامل لجميع ما ذكر فهو عام لما سبق فان الايمان بالله وفاء بالعهد وهو الاقرار برؤيته تعالى حيث أخرج الذرية من ظهر آدم وعهد الايمان بالله تعالى متضمن العهد بالايمان بكتابه ورسوله وملائكته وكذا اقامة الصلاة والزكاة وفاء بالعهد فان الذى آمن بالنبي عهد باقامة الصلاة والزكاة لانهم آمنوا بفروعه المرتبة عليه (قوله تعالى اذا عاهدوا) فان قلت ما فائدة قوله اذا عاهدوا والحال انه معلوم من قوله والموفون بعهدهم قلنا الاشعار للبالغة فى الايفاء فانه قيل الموفون بعهدهم حين المعاهدة فهو مشعر بسرعة الايفاء (قوله لتفضل الصبر على سائر الاعمال) لك أن تقول الايمان أفضل منه واثمن قيل المراد من العمل ما يحصل باللسان والاركان فالايمن ليس بعمل قلنا فلم لا يعطف على الايمان ويمكن أن يقال عدم العطف للدلالة على عظم شرفه لكونه أمراً مستقلاً (قوله تعالى وحين الباس) فديقال هذا تخصيص بعد تعميم لان الباس داخل فى الضراء وفيه (٢١٣) نظر لان وقت الباس ليس الضراء بل قدر ترتب عليه وتوجد فيه (قوله عن الكفر وسائر الرذائل) فيه نظر اذ الرذائل وأنواع المعاصي كثيرة يمكن أن يكون الموصوف بما ذكر مرتكباً لها فان شرب الخمر مثلاً ليس منافياً للمحصل المذكورة ويمكن أن يقال ان ترك المعاصي داخل فى الصبر أو الوفاء بالعهد فتأمل (قوله فاقسموا لنقتلن الحر منكم) الى قوله فنزلت فأمرهم ان يتباؤا أى يتساوروا هذا يدل على ان

(وآتى الزكاة) يحتمل ان يكون المقصود منه ومن قوله وآتى المال الزكاة المفروضة ولكن الغرض من الاول بيان مصارفها ومن الثانى أداؤها والحث عليها ويحتمل ان يكون المراد بالاول نوافل الصدقات أو حقوقاً كانت فى المال سوى الزكاة وفى الحديث نسخت الزكاة كل صدقة (والموفون بعهدهم اذا عاهدوا) عطف على من آمن (والصابرين فى البأساء والضراء) نصبه على المدح ولم يعطف لفضل الصبر على سائر الاعمال وعن الازهرى البأساء فى الاموال كال فقر والضراء فى النفس كالمرض (وحين البأس) وقت مجاهدة العدو (أولئك الذين صدقوا) فى الدين واتباع الحق وطلب البر (وأوائك هم المتقون) عن الكفر وسائر الرذائل والآية كما ترى جامعة للكلمات الانسانية بأسرها دالة عليها صريحاً أو ضمناً فانها بكثرتها وتشعبها منحصرة فى ثلاثة أشياء صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتهذيب النفس وقد أشير الى الاول بقوله من آمن بالله الى والنبين والى الثانى بقوله وآتى المال الى وفى الرقاب والى الثالث بقوله وأقام الصلاة الى آخرها ولذلك وصف المستجمع لها بالصدق نظراً الى ايمانه واعتقاده وبالتقوى اعتباراً بمعاشرته للخلق ومعاملته مع الحق واليه أشار بقوله عليه السلام من عمل بهذه الآية فقد استكمل الايمان (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى) كان فى الجاهلية بين حين من أحياء العرب دماء وكان لا حد لها طول على الآخر فاقسموا لنقتلن الحر منكم بالعبد والذكر بالانثى

بل قدر ترتب عليه وتوجد فيه (قوله عن الكفر وسائر الرذائل) فيه نظر اذ الرذائل وأنواع المعاصي كثيرة يمكن أن يكون الموصوف بما ذكر مرتكباً لها فان شرب الخمر مثلاً ليس منافياً للمحصل المذكورة ويمكن أن يقال ان ترك المعاصي داخل فى الصبر أو الوفاء بالعهد فتأمل (قوله فاقسموا لنقتلن الحر منكم) الى قوله فنزلت فأمرهم ان يتباؤا أى يتساوروا هذا يدل على ان

لا يقتل الذكر بالانثى ولا الحر بالعبد فقوله ولا يدل الح فيه نظر لان سبب نزول الآية حلفهم على قتل الحر بالعبد والذكر بالانثى فالآية دلت على منعهم من قتل الحر بالعبد والذكر بالانثى والظاهر ان مراده من عدم الدلالة عدم الدلالة بالمفهوم دلالة معتبرة لما ذكر لا عدم الدلالة مطلقاً وفيه ما سيحجى وفى الكشف ان الآية تدل بمفهومها على ان غير الانثى لا يقتل بالانثى حيث قال من استدل به استدلالاً بهذه الآية قال العلامة التفتازانى لوجه الدلالة انها بيان وتفسير لقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين فدل على اعتبار الموافقة ذكورة وحرية فى القصاص لانها بمفهومها تدل على ان غير الانثى لا يقتل بالانثى ثم قال وفيه نظر اما أولاً فلان الآية لا تدل بمفهومها على ان لا يقتل الحر بالعبد لان المفهوم إنما يعتبر اذا لم يظهر للتقييد فائدة أخرى وههنا ظهرت الفائدة باعتبار ان الآية نزلت لذلك أقول فيه نظر اذ لو لم يعتبر المفهوم لم تدل الآية على ما هو المقصود من النزول من اعتبار المماثلة وعدم قتل الحر بالعبد والحاصل انه اذا حصلت فائدة لا تكون موقوفة على اعتبار المفهوم لا يعتبر المفهوم وأما اذا كانت الفائدة موقوفة عليه فعدم اعتباره ممنوع ثم قال وأما ثانياً فلانه لو اعتبر المفهوم لزم ان لا تقتل الانثى بالذكور نظراً الى مفهوم الآيتين ويدفع بانه يعلم بطريق الاولى وأما ثالثاً فلانه لا عبرة بالمفهوم فى مقابلة المنطوق الدال على قتل النفس بالنفس كيفما كانت لا يقال تلك حكاية عما فى التوراة لا بيان للحكم فى شريعتنا لاننا نقول شرائع من قبلنا سيما اذا ذكرت فى كتابنا حجة وكم منها فى أدلة أحكامنا حتى يظهر الناسخ وما ذكره هنا يصلح مفسراً فلا يجعل ناسخاً قول اذا كانت

بمفسرة لما في التوراة لزم أن لا يكون المقصود مما في التوراة قتل النفس بالنفس كيفما كانت (قوله وهو ضعيف اذ الواجب على التخيير يصدق عليه انه واجب الخ) فيه نظر اذ المستدل استدل بان الاقتصار على القصاص يدل على تعيينه ولم يرد ان مجرد نسبة الوجوب اليه دال عليه (قوله وكذلك كل (٢١٤) فعل جاء في القرآن) أي كل فعل مبني للمفعول رفع به المفعول اذا كان فاعل

مصدره هو الله تعالى قرئ بصيغة المبني للفاعل ونصب ما بعده ويحتمل أن يكون المراد ان لفظ كتب في أي موضع اذا كان مفردا بالماضي المبني للمفعول جازا أن يقرأ بالبناء للفاعل فتأمل (قوله والامارتب ذلك) يعني لما رتب الدية على مطلق العفو علم انها أحد الامرين اللذين اقتضاهما القتل العمدا اذ لو كان مقتضاه العفو فقط لم يثبت من مطلق العفو بلا شرط عوض وجوب الدية ولك ان تقول بل يفهم من الآية ان ثبوت الدية مشروط بالعفو وليس الدية أحد مقتضى العمد حتى انه ليس له طلب الدية حتى يعفو عن القصاص والجواب أن يقال ان مجرد العفو لا يثبت شيأ بل انما يثبت العفو بالعوض فالولم تكن الدية مقتضى العمد لم تثبت الدية بمجرد العفو من غير عوض (قوله وتقدير الحكم على مراتبهم) فان المناسب بحال بعض القصاص وبحال بعض الدية (قوله من حيث انه جعل الشئ

فلما جاء الاسلام كما هو الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنزلت وأمرهم أن يتباؤوا ولا تدل على ان لا يقتل الحر بالعبد والذكر بالأنثى كما لا تدل على عكسه فان المفهوم حيث لم يظهر للتخصيص غرض سوى اختصاص الحكم وقد بينا ما كان الغرض وانما منع مالك والشافعي رضي الله تعالى عنهما قتل الحر بالعبد سواء كان عبده أو عبده غيره لما روى عن علي رضي الله تعالى عنه ان رجلا قتل عبده فجعله الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ونفاه سنة ولم يقده به وروى عنه انه قال من السنة ان لا يقتل مسلم بذى عهد ولا حر بعبد ولان أبا بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما كانا لا يقتلان الحر بالعبد بين أظهر الصحابة من غير تكبير وللقياس على الاطراف ومن سلم دلالة فليس له دعوى نسخ بقله تعالى النفس بالنفس لانه حكاية ما في التوراة فلا ينسخ ما في القرآن واحتجت الحنفية به على أن مقتضى العمد القود وحده وهو ضعيف اذ الواجب على التخيير يصدق عليه انه واجب وكتب ولذلك قيل التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخا لوجوبه وقرئ كتب على البناء للفاعل والقصاص بالنصب وكذلك كل فعل جاء في القرآن (فن عني له من أخيه شئ) أي شئ من العفو لان عفا لا يزم وفائدته الاشعار بان بعض العفو كالعفو التام في اسقاط القصاص وقيل عني بمعنى ترك وشئ مفعول به وهو ضعيف اذ لم يثبت عفا الشئ بمعنى تركه بل أعفاه وعفا يعدي بعني الى الجاني والى الذنب قال الله تعالى عفا الله عنك وقال عفا الله عما سلف فاذا عدى به الى الذنب عدى الى الجاني باللام وعليه ما في الآية كأنه قيل فن عني له عن جنايته من جهة أخيه يعني ولي الدم وذكره بلفظ الاخوة الثابتة بينهما من الجنسية والاسلام ليرق له ويعطف عليه (فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان) أي فليكن اتباع أوفالامراتباع والمراد به وصية العافي بان يطلب الدية بالمعروف فلا يعنف والمعفو عنه بان يؤديها بالاحسان وهو أن لا يمتل ولا يبيخس وفيه دليل على أن الدية أحد مقتضى العمد والامارتب الامر بادائها على مطلق العفو وللشافعي رضي الله تعالى عنه في المسئلة قولان (ذلك) أي الحكم المذكور في العفو والدية (تخفيف من ربحكم ورحمة) لما فيه من التسهيل والتفجع قيل كتب على اليهود القصاص وحده وعلى النصارى العفو مطلقا وخيرت هذه الامة بينهما وبين الدية تبسيرا عليهم وتقديرا للحكم على حسب مراتبهم (فن اعتدى بعد ذلك) أي قتل بعد العفو وأخذ الدية (فله عذاب أليم) في الآخرة وقيل في الدنيا بان يقتل لا محالة لقوله عليه السلام لا أعافي أحد اقتل بعد أخذ الدية (ولكم في القصاص حياة) كلام في غاية الفصاحة والبلاغة من حيث جعل الشئ محل ضده وعرف القصاص ونكر الحياة ليدل على أن في هذا الجنس من الحكم نوعا من الحياة عظيما وذلك لان العلم به يردع القاتل عن القتل فيكون سبب حياة نفسين ولانهم كانوا يقتلون غير القاتل والجماعة بالواحد فتشور الفتنة بينهم فاذا اقتص من القاتل سلم الباقيون فيكون ذلك سببا لحياتهم وعلى الاول فيه اضرار وعلى الثاني تخصيص وقيل المراد بها الحياة الأخرى فان القاتل اذا اقتص منه في الدنيا لم يؤاخذ به في الآخرة ولكم في القصاص يحتمل أن يكونا خبرين حياة وأن يكون أحدهما خبرا والآخر صلة له أو حالا من الضمير المستكن فيه وقرئ في القصص أي فيما قص عليكم من حكم القتل حياة أو في القرآن حياة للقلوب

محل ضده) لك ان تقول لفظه في في مثل هذا كما في الحديث وهو قوله عليه السلام ان امرأة عذبت في هرة أي لاجل (يا أولى هرة فيكون المعنى ولكم انما قصص حياة أي بسببه أي بسبب مشروعيته فجعله سببا لضده ممنوع والجواب انه لما كان القصاص موجبا للحياة فكأنه مشتمل عليها فجعل ظرفها توسعا (قوله وعلى الاول فيه اضرار وعلى الثاني فيه تخصيص) اما الاول فلا يكون تقدير

الآية ولكم في مشروعية القصاص أو في الحكم به حياة وأما الثاني فلأن المعنى ولغير القاتل حياة فالتقدير ولكم أيها الذين لم تقتلوا (قوله وتذكير فعلها للفصل الخ) فان قيل وقد قال ابن الحاجب وأنت في ظاهر غير الحقيقي بالخيار فلا حاجة إلى العذر في ترك تأنيث الفعل قلت قد صرح الرضى بأن الفعل إذا كان متصلاً بغير المؤنث الحقيقي فالحاق العلامة أحسن وإذا كان منفصلاً عنه فالتذكير أحسن والقرآن واقع على الطريق الأحسن فلذا اشتغل بسبب التذكير الذي هو أحسن في الفعل المذكور (قوله لأن آية المواريث لا تعارضه الخ) وعلى هذا فيلزم الجمع بين ما وصى وبين الميراث إذا أوصى للوارث (قوله والحديث من الآحاد الخ) يعني أن الحديث الآحادي لا ينسخ القرآن كما هو مذكور في علم الأصول ثم إن الظاهر (٢١٥) أن الأقرب بين أعم من الذين ذكروا

في آيات المواريث فلا يلزم من أن لا وصية للوارث أن لا وصية للقريب مطلقاً إلا أن يقول المسدعي أنها منسوخة في الأقارب الذين ورثوا لامطابقاً (قوله وتلقى الأمة لها بالقبول لا يلحقه بالمتواتر) الظاهر أن يقال تلقى الأمة له بالقبول لا يلحقه الخ وهذا مطابق لعبارة الكشف فإنه قال وتلقى الأمة آياه بالقبول (قوله ولعله احتراز عنه الخ) أي يحتمل أنه احتراز عن النسخ من فسر الوصية بالتفسير الذي ذكره إذ على هذين التفسيرين لا نسخ للوصية والاولى أن يقال أنه احتراز عن لزوم اجتماع الوصية والميراث للوالدين والأقرب بين آية المواريث كما قاله المصنف مؤكدة للوصية ولولم تفسر الوصية بما ذكرنا (قوله وصل إليه وتحقق عنده) إنما

(يأولى الباب) ذوي العقول الكاملة ناداهم للتأمل في حكمة القصاص من استبقاء الأرواح وحفظ النفوس (لعلكم تتقون) في المحافظة على القصاص والحكم به والأذعان له وعن القصاص فتكفوا عن القتل (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت) أي حضر أسبابه وظهرت أماراته (أن تترك خيراً) أي ما لا وقيل ما لا كثيراً لما روى عن علي رضي الله تعالى عنه أن مولاه أراد أن يوصي له سبعمائة درهم فنهه وقال قال الله تعالى أن تترك خيراً وأخيراً هو المال الكثير وعن عائشة رضي الله تعالى عنها أن رجلاً أراد أن يوصي فسأله كم مالك فقال ثلاثة آلاف فقالت كم عيالك قال أربعة قالت إنما قال الله تعالى أن تترك خيراً وإن هذا شيء يسير فاتركه لعيالك (الوصية للوالدين والأقرب بين) رفوع بكتب وتذكير فعلها للفصل أو على تأويل أن يوصى أو بالإيصاء ولذلك ذكر الراجع في قوله فمن بدله والعامل في إذا مدلول كتب لا الوصية لتقدمه عليها وقيل مبتدأ خبره للوالدين والجملة جواب الشرط باضمار الفاء كقوله

من يفعل الحسنات الله يشكرها * والشر بالشر عند الله مثلاً

وردبانه أن صح فمن ضرورات الشعر وكان هذا الحكم في بدء الإسلام فنسخ بآية المواريث بقوله عليه الصلاة والسلام إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا الوصية لوارث وفيه نظر لأن آية المواريث لا تعارضه بل تؤكد من حيث أنها تدل على تقديم الوصية مطلقاً والحديث من الآحاد وتلقى الأمة بالقبول لا يلحقه بالمتواتر ولعله احتراز عنه من فسر الوصية بما أوصى به الله من توريث الوالدين والأقرب بين بقوله يوصيكم الله أو بإيصاء المحتضر لهم بتوفير ما أوصى به الله عليهم (بالمعروف) بالعدل فلا يفضل الغني ولا يتجاوز الثالث (حقاً على المتقين) مصدر مؤكد أي حق ذلك حقاً (فمن بدله) غيره من الأوصياء والشهود (بعد ما سمعه) أي وصل إليه وتحقق عنده (فإنما آثم على الذين يبدلونه) فما آثم الإيصاء المغير أو التبديل الأعلى مبدليه لأنهم الذين خافوا وخالفوا الشرع (إن الله سميع عليم) وعيد للمبدل بغير حق (فمن خاف من موص) أي توقع وعلم من قولهم أخاف أن ترسل السماء وقرأ جزء والكسائي ويعقوب وأبو بكر موص مشدداً (جنفاً) ميلاً بالخطأ في الوصية (أو آثماً) تعمداً للحيف (فأصلح بينهم) بين الموصي لهم بأجرائهم على نهج الشرع (فلا آثم عليه) في هذا التبديل لأنه تبديل باطل إلى حق بخلاف الأول (إن الله غفور رحيم) وعد للمصلح وذو المغفرة لمطابقة ذكر الآثم وكون الفعل من جنس ما يؤثم (يأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب

فسره بذلك ليكون شاملاً للوصي الذي لم يسمع وكذا الشاهد لکنهما علماً وتحقق عندهما الوصية فإن الشهادة على الوصية لا حاجة فيها إلى السماع من الموصي بل تثبت بالتسامع ما على هو مذكور في الفقه (قوله توقع وعلم الخ) قديقال أن التوقع للشيء مستلزم للظن بوقوعه وهو مناف للعلم فالمقصود من العلم ما يشمل الظن الذي يجري مجرى العلم كما فهم من الكشف وقال العلامة التفتازاني التوقع وإن لم يستلزم الجزم لا ينافيه بخلاف الجمع بينهما نعم استعمال التوقع فيما لا جزم بوقوعه أكثر وأظهر (قوله تعالى يأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام) الآيات لما أمر الله تعالى فيما تقدم العباد بالأوامر المذكورة من الأمر بالبر والوصية ونهى عن القتل وتبديل الوصية وغير ذلك بحث على ما هو وسيلة إلى الطاعات وزاجر عن المعاصي وهو الصوم

(قوله وفيه توكيد للحكم الخ) لأنه اذا تحقق عند الشخص ان الصوم عبادة قديمة قد جرت الانبياء والامم عليه تأكد الصوم عنده لعلمه بانه امر عظيم اهتم به اهتمام شديدا وقد يقال ان قوله وتطيب للنفس اشارة الى أن الامور والشاقة اذا عمت طابت (قوله أو الاخلال بادائه الخ) عطف على قوله المعاصي أي لعلمكم تتقون المعاصي أو تتقون الاخلال بادائه وعلى هذا يكون ههنا نقد يرى أي أعلمتكم بالحكم المذكور وهو وجوب الصوم عليكم كما وجب على من قبلكم لاحترازكم عن الاخلال المذكور (قوله ونصبها ليس بالصيام لوقوع الفصل بينهما) حاصل كلام الرضى انهم منعوا (٢١٦) ذلك لان الفصل بين بعض الصلاة وبعضها لا يجوز لان المصدر بتأويل

الفعل مع الموصول الحرفي وهو ان المصدرية وأنا لا أرى منعاً من ذلك اذ ليس كل مؤول بشئ حكمه حكم ما أول به وقد صرح صاحب الكشف بان اتصاف أياما بصيام كقولك نويت الخروج يوم الجمعة قال العلامة التفتازاني هذا بناء على تجويز عمل المصدر في الظرف مع نخلل الفاصل وان لم يجز في غيره (قوله وفيه إيماء الخ) لا يظهر وجه هذا الإيماء ويمكن أن يقال ان راكب السفر عبارة عن يتأهب به ويستقر عليه كما استقر الراكب على المركوب ولذا عبر عنه بقوله تعالى على سفر ففيه اشارة الى أن يكون الشخص مسافرا من أول اليوم لانه استقر على السفر وأما من سافر في أثناء اليوم فهو لم يستقر عليه فتأمل (قوله وقيل على الوجوب واليه ذهب الظاهرية) لانه

على الذين من قبلكم) يعني الانبياء والامم من لدن آدم عليه السلام وفيه توكيد للحكم وترغيب في الفعل وتطيب على النفس والصوم في اللغة الامساك عما تنازع اليه النفس وفي الشرع الامساك عن المفطرات بياض النهار فانها معظم ما تشتهيه النفس (لعلمكم تتقون) المعاصي فان الصوم يكسر الشهوة التي هي مبدأها كما قال عليه الصلاة والسلام فعليه بالصوم فان الصوم له وجاء أو الاخلال بادائه لاصالته وقدمه (أيام معدودات) مؤقنات بعد معلوم أو قلائل فان القليل من المال يعد عدا والكثير يمهال هيلاً ونصبها ليس بالصيام لوقوع الفصل بينهما بل باضمار صوموا لدلالة الصيام عليه والمراد به رمضان أو ما وجب صومه قبل وجوبه ونسخ به وهو عاشوراء أو ثلاثة أيام من كل شهر أو بكما كتب على الظرفية أو على انه مفعول ثان لكتب عليكم على السعة وقيل معناه صومكم كصومهم في عدد الايام لما روي أن رمضان كتب على النصارى فوقع في برداً وحشيد فحولوه الى الربيع وزادوا عليه عشرين كفارة لتحويله وقيل زادوا ذلك لموتان أصابهم (فمن كان منكم مريضاً) مرضاً يضره الصوم أو يعسر معه (أو على سفر) أو راكب سفر وفيه إيماء الى أن من سافر أثناء اليوم لم يفطر (فعدة من أيام أخر) أي فعليه صوم عدد أيام المرض أو السفر من أيام أخر ان أفطر خذف الشرط والمضاف والمضاف اليه العلم بها وقرئ بالنصب أي فليصم عدة وهذا على سبيل الرخصة وقيل على الوجوب واليه ذهب الظاهرية وبه قال أبو هريرة رضي الله تعالى عنه (وعلى الذين يطيقونه) وعلى المطيعين للصيام ان أفطروا (فدية طعام مسكين) نصف صاع من بر أو صاع من غيره عند فقهاء العراق ومد عند فقهاء الحجاز رخص لهم في ذلك في أول الامر لما أمروا بالصوم فاشتد عليهم لانهم لم يتعودوه ثم نسخ وقرأ نافع وابن عامر برواية ابن ذكوان باضافة الفدية الى الطعام وجع المساكين وقرأ ابن عامر برواية هشام مساكين بغير اضافة الفدية الى الطعام والباقيون بغير اضافة وتوحيد مسكين وقرئ يطوقونه أي يكافونه ويقلدونه من الطوق بمعنى الطاقة أو القلادة ويتطوقونه أي يتكافونه أو يتقلدونه ويتطوقونه بالادغام ويطيقونه ويطيقونه على ان أصلها يطيقونه ويطيقونه من فيعل وتفعيل بمعنى يطوقونه ويتطوقونه وعلى هذه القراءة آت يَحْتَمِلُ معنى ثانياً وهو الرخصة لمن يتعبه الصوم ويجهده وهم الشيوخ والمجانز في الافطار والفدية فيكون ثابتاً وقد أول به القراءة المشهورة أي يصومونه جهدهم وطاقاتهم (فمن تطوع خيراً) فزاد في الفدية (فهو) فالتطوع أو الخير (خير له وأن تصوموا) أي المطيعون أو المطوقون وجهدهم وطاقاتهم أو المرخصون في الافطار ليندرج تحته المريض والمسافر (خير لكم) من الفدية أو تطوع الخير أو منهما ومن التأخير للقضاء (ان كنتم

الظاهر والجل على الرخصة بتقدير الشرط (قوله وقرئ يطوقونه) بصيغة المبني للمفعول من باب تعامون التفعيل (قوله ويطوقونه بالادغام) كان في الاصل يتطوقونه فادغم التاء في الطاء وهذا مبني للفاعل من باب التفعيل (قوله ويطيقونه) الاول بتشديد الياء الثانية والثاني بتشديد الطاء والياء أيضاً (قوله معنى ثانياً الى قوله ثابتاً) أي غير منسوخ فعناه من صام بالكلفة والمشقة فعليه فدية طعام مسكين (قوله أي يصومونه جهدهم وطاقاتهم) بتقدير مضاف أي غاية جهدهم وطاقاتهم وهذا يستلزم التعب والمشقة (قوله فزاد الفدية) يعني لفظ خيراً في قوله فمن تطوع خيراً مصدراً من خيراً أي خاتراً أي حسن وفي قوله فهو خير له اسم تفضيل (قوله وجهدهم وطاقاتهم) أي تعبتهم غاية طاقتهم

(قوله ذاكم) اشارة الى ما فهم من الآية السابقة وهو وقت الصوم (قوله وفيه ضعف) لان فيه فصلا بين العامل والمعمول بالخبر سيما معمولا هو بمنزلة جزء من الكلمة لأن ان المصدرية حرف موصول والفعل مع ما في حيزها صلة لها (قوله فاضيف اليه الشهر وجعل علما) قال العلامة التفتازاني أي جعل المضاف والمضاف اليه علما واللام يحسن اضافة شهر اليه كما لا يحسن انسان زيد ولهذا لم يسمع بشهر رجب وشهر شعبان وبالجملة فقد اطبقوا على ان العلم في ثلاثة أشهر مجموع المضاف والمضاف اليه شهر رمضان وشهر ربيع الاول وشهر ربيع الآخر وفي البواقي لا يضاف شهر اليه ثم في الاضافة يعتبر في أسباب منع الصرف وامتناع اللام ووجوبها حال المضاف اليه فيمتنع مثل شهر رمضان وابن دابة من الصرف ودخول اللام وينصرف مثل شهر ربيع الاول وابن عباس ويجب اللام في مثل امريء القيس ويجوز في مثل ابن عباس أقول اما امتناع دخول اللام على رمضان ودابة فلظهور امتناع الصرف فيه أما الاول فالالف والنون كما منع داية في ابن داية العلمية وأما الثاني فالتأنيث والعلمية وأما وجوب اللام في مثل امريء (٢١٧) القيس وجوازه في مثل ابن العباس نظرا

الى حال المضاف اليه كما صرح به فالظاهر ان السبب فيه ان القيس من الاسماء المرتجلة اذ لم يذكر له معنى يكون جنسا والقاعدة ان العلم المرتجل اذا قارن ارتجاله اللام تكون اللام لازمة فكذا اذا كان المرتجل مضافا اليه لان المضاف اليه الذي وقع جزءا له لم كان محلي باللام حين الوضع وأما العباس فليس كذلك اذ هو ليس بمرتجل بل منقول فيجوز فيه الامران كما هو القاعدة أما الدخول فلكونه صفة في الاصل فيدخل فيه اللام تلميحا الى الوصف الاصل وأما عدمه فبالنظر الى أن أصله مجرد عن اللام (قوله لا من

تعلون) ما في الصوم من الفضيلة وبراءة الذمة وجوابه محذوف دل عليه ما قبله أي اخترتموه وقيل معناه ان كنتم من أهل العلم والتدبر علمتم أن الصوم خير لكم من ذلك (شهر رمضان) مبتدأ خبره ما بعده وأخبر مبتدأ محذوف تقديره ذلك شهر رمضان أو بدل من الصيام على حذف المضاف أي كتب عليكم الصيام صيام شهر رمضان وقرى بالنصب على اضمار صوموا أو على انه مفعول وأن تصوموا وفيه ضعف أو بدل من أيام معدودات والشهر من الشهرة ورمضان مصدر رمض اذا احترق فاضيف اليه الشهر وجعل علما ومنع من الصرف للعلمية والالف والنون كما منع داية في ابن داية علما للغراب للعلمية والتأنيث وقوله عليه الصلاة والسلام من صام رمضان فعلى حذف المضاف لا من الالتباس وانما سموه بذلك اما لارتماضهم فيه من حر الجوع والعطش أو لارتماض لذنوب فيه أو لوقوعه أيام رمض الحر حين ما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة (الذي أنزل فيه لقرآن) أي ابتدئ فيه انزاله وكان ذلك ليلة القدر أو أنزل فيه جملة الى سماء الدنيا ثم نزل منجما الى الارض أو أنزل في شأنه القرآن وهو قوله كتب عليكم الصيام وعن النبي صلى الله عليه وسلم نزلت صحف ابراهيم عليه السلام أول ليلة من رمضان وأنزلت التوراة است مضين والانجيل ثلاث عشرة والقرآن لاربعة وعشرين والموصول بصلته خبر المبتدأ أو صفته والخبر فن شهد والفاء لوصف المبتدأ بما تضمن معنى الشرط وفيه اشعار بان الانزال فيه سبب اختصاصه بوجوب الصوم (هـ) هـدى للناس وبينات من الهدى والفرقان) حالان من القرآن أي أنزل وهو هـدى للناس باعجازه وآيات واضحات مما يهدي الى الحق ويفرق بينه وبين الباطل بما فيه من الحكم والاحكام (فن شهد منكم الشهر فليصمه) فن حضر في الشهر ولم يكن مسافرا فليصم فيه والاصل فن شهد فيه فليصم فيه لكن وضع المظهر موضع المضمحل الاول لاتعظيم ونصب على الظرف وحذف الجار ونصب الضمير الثاني على الاتساع وقيل فن شهد منكم هلال الشهر فليصمه على أنه مفعول به كقولك شهدت الجمعة أي صلاتها فيكون

(٢٨ - (بيضاوي) - اول) (الالتباس) فإن قلت يجب ان لا يحذف لان حذف المضاف في هذا المركب من قبيل حذف بعض الكلمة من غير سبب من الاعلال وغيره قلت يجوز واحد فبعض هذا العلم لانهم أجروا مثل هذا العلم مجرى المضاف والمضاف اليه حيث أعربوا الحرفين (قوله لا رتماضهم فيه) قال في الصحاح ارتماض الرجل من كذا الشدة أي واصلقه (قوله لا رتماض الذنوب فيه) لم يوجد في الصحاح الارتماض بمعنى الاحتراق وانما ذكر ان رمض جاء بهذا المعنى (قوله أو لوقوعه أيام رمض الحر) قال في الصحاح يقال انهم لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر أيام رمض الحرفسمى بذلك (قوله بما تضمن معنى الشرط) وهو الموصول بصلته (قوله وفيه اشعار) يعني انه رتب عليه قوله فن شهد منكم الشهر فليصمه وجعله خبرا فيكون من قبيل ترتب الحكم على الوصف يعني انه صار اشرفه بنزول القرآن فيه سببا للامر بالصوم الذي هو من أعظم العبادات فيه (قوله وقيل فن شهد منكم هلال الشهر) لا حاجة في جعله مفعولا به الى تقدير بل يجوز ان يقال من أدرك منكم الشهر فليصمه وخصص المسافر والمرضى بما سيجيء (قوله فيكون) الى قوله مخصصا له لانه اذا جعل الشهر مفعولا به وشهد بمعنى أدرك

كان شاملا للمقيم والمسافر فيكون قوله تعالى ومن كان منكم مريضا أو على سفر مخصصا بخروج المسافر والمرضى عن الحكم المذكور وأما المريض فهو مخصص على التقدير الأول أيضا فيكون مراده من جعله مخصصا كونه مخصصا للمريض (قوله واعل تذكر يره لذلك) أي تكرير المسافر والمريض بعد ذكرهما أولا لأجل التخصيص ولك أن تقول التخصيص يستفاد من الآية السابقة والجواب أنه ليس فيما سبق تصريح بتخصيص صوم رمضان بخلاف الثاني (قوله أولئلايتوهم نسخه كما نسخ قرينه) أي تكرير يره لئلايتوهم ان رخصة المسافر والمريض في الآية منسوخة كما نسخ القر بن وهو قوله وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فانه منسوخ كما مر (قوله أولافعال كل لفعله) أي مراعاة العدة لتكموا العدة وأمر بالقضاء لتكبروا الله ويسر لكم أعمالكم تشكرون والاول اوجه من حيث قلة التقدير والثاني من حيث (٢١٨) اتصال كل علة بمعلولها (قوله لتكموا العدة الى آخرها على سبيل اللف)

لا يخفى انه لفظ من غير ترتيب والاولى أن يقال ان لتكموا العدة علة للأمر بالقضاء في عدة أيام آخر وتكبروا الله على ما هذاكم علة التيسير وقوله تعالى ولعلكم تشكرون علة عدم ارادة العسر (قوله أي يريدكم لتكموا) فتكون اللام زائدة للتأكيد وفيه أي في جواز العطف المذكور بعد للفصل بينه وبين المعطوف عليه بجملة ولو قسوع قوله واعلمكم تشكرون مفعول يريد ولا وجه له لان لعلكم تشكرون لا يصلح لمفعولية يريد بل ما يصلح لان يكون مفعول يريد هو يشكرون من غير اعل

(ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام آخر) مخصصا له لان المسافر والمريض ممن شهد الشهر واعل تذكر يره لذلك أولئلايتوهم نسخه كما نسخ قرينه (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) أي يريد ان يسر عليكم ولا يعسر عليكم فلذلك أباح الفطر في السفر والمرض (ولتكموا العدة وتكبروا الله على ما هذاكم ولعلكم تشكرون) علة لفعل محذوف دل عليه ما سبق أي وشرع جلة ما ذكر من أمر الشاهد بصوم الشهر والمرخص بالقضاء ومراعاة عدة ما أفطر فيه والترخيص لتكموا العدة الى آخرها على سبيل اللف فان قوله وتكموا العدة علة الامر بمراعاة العدة وتكبروا الله علة الامر بالقضاء وبيان كيفية واعلمكم تشكرون علة الترخيص والتيسير أولافعال كل لفعله أو معطوفة على علة مقدرة مثل ليسهل عليكم أولتعلوا ما تعلمون ولتكموا العدة ويجوز ان يعطف على اليسر أي ويريد بكم لتكموا كقوله تعالى يريدون ليطفؤا نور الله والمعنى بالتكبير تعظيم الله بالحمد والثناء عليه ولذلك عدى بعل وقيل تكبير يوم الفطر وقيل التكبير عند الاهل وما يحتمل المصدر والخبر أي الذي هذاكم اليه وعن عاصم برواية أنى بكر ولتكموا بالتشديد (واذا سألك عبادي عني فاني قريب) أي فقل لهم اني قريب وهو تمثيل لكمال علمه بافعال العباد وأقوالهم واطلاعه على أحوالهم بحال من قرب مكانه منهم روى ان اعرابيا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أقرب ربنا فنأجبه أم بعيد فنأديه فزالت (أجيب دعوة الداع اذا دعان) تقرير للقرب ووعد الداعي بالاجابة (فليستجيبوا لي) اذا دعوتهم للإيمان والطاعة كما أجيبهم اذا دعوني لمهماتهم (وايؤمنوا بى) أمر بالثبات والمداومة عليه (لعلهم يرشدون) راجين اصابة الرشده وهو اصابة الحق وقرئ بفتح الشين وكسرها واء لم أنه تعالى لما أمرهم بصوم الشهر ومراعاة العدة وحثهم على القيام بوظائف التكبير والشكر عقبه بهذه الآية الدالة على أنه تعالى خير باحوالهم سميع لاقوالهم مجيب لدعائهم مجازيهم على أعمالهم تأكيده وحشاه عليه ثم بين أحكام الصوم فقال (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) روى ان المسلمين كانوا اذا أمسوا حل لهم الاكل والشرب والجماع الى ان يصلوا العشاء الآخرة أو برقد واثم ان عمر رضى الله تعالى عنه باشر بعد العشاء

فندم

أي يريد شكركم (قوله ولذلك عدى بعل) يعني لما كان التكبير التعظيم

بالحمد فيكون المعنى وتكبروا الله حامدين على ما هذاكم وفي هذا الكلام تصريح بان قوله لتكبروا الله على ما هذاكم تضمنين قال العلامة التفتازانى في تقدير التضمنين طرق أحدها جعل الفعل المذكور حالا مثل لتحمدوا الله مكرين ليكون ما تعلق به الجار والمجرور مذكورا قصدا وعكسه مثل لتكبروا الله حامدين واختار صاحب الكشف هذا الوجه لان التعليل بالتعظيم حال الحمد وجعله مقصودا من التعظيم أنسب من العكس لان الحمد انما يستحسن ويطلب لما فيه من التعظيم أقول هذا دليل خاص بهذا المقام والدليل العام أن يقال ان جعل الفعل المذكور تابعا والمقدرا أصلا مخالف للظاهر جده او مشتمل على كثرة التغير (قوله تمثيل لكمال علمه الخ) حاصله تشبيه حال الله تعالى في الاطلاع على حالهم بحال من قرب مكانه منهم في الاطلاع وقد صرح العلامة التفتازانى بأنه يكون استعارة تبعية تمثيلية أقول وفيه بحث اما أولا فلما حقق سابقا من كلام الشرف العلامة من ان الاستعارة التمثيلية لا تتحقق في لفظ مفرد واما ثانيا

فلان المشبه به يجب ان يكون أقوى في وجه الشبه من المشبه به ههنا ليس كذلك وهو ظاهر والجواب عنه أن اطلاع القريب المسمى
أظهر عند الجمهور وان كان أضعف في نفس الامر وهذا الظهور كاف في صحة التشبيه (قوله لا يكاد يخلو من رقت) أي من اظهاري شيء
يجب أن كني به عنه أي لم يصرح به عند غيره وإنما قال كناية عن الجماع ولم يجعله مجازاً لا يمكن حمله على معناه الحقيقي (قوله شبه باللباس الخ)
فيكون التقدير هن لباس لكم وأنتم لباس لمن حتى يكون تشبيهاً بالاستعارة لأن طرفي التشبيه مذكوران كقوله صم بكم أي هم كصم
مبالغة في التشبيه قال العلامة التفتازاني إن اللباس في قول الجعدي استعارة وليس على حذف أداة التشبيه كما هو قول الأكثرين وذلك
لأن الظاهر أن عليه متعلق به كافي أسد على أقول أراد أن اللباس بالاسمي الحقيقي لا يتعلق به الجار والمجرور اذ هو يتعلق بالمشتقات وما في
حكمها واللباس ليس كذلك اذ معناه الثوب فلزم أن يكون مجازاً وفيه نظر اذ يجوز أن يكون المتعلق ههنا مقدراً كما قيل في نحو أسد على
أي مجترى على فيكون التقدير فيما نحن فيه لباس مشتمل عليه (قوله وبذلك خرجا عن الاستعارة الى التمثيل) أي التشبيه قال في
الكشاف فإن قلت أهدا من باب الاستعارة أم من باب التشبيه (٢١٩) قلت قوله من الفجر أخرجه من باب الاستعارة

كما أن رأيت أسداً مجاز
فاذا زدت من فلان رجوع
تشبيهاً فإن قلت لم زيد من
افجر حتى كان تشبيهاً
وهلا اقتصر على الاستعارة
التي هي أبلغ من التشبيه
وأدخل في الفصاحة قلت
لأن من شرط المستعار أن
يبدل عليه الحال أو الكلام
ولم يبدل من الفجر لم
يعلم أن الخيطين مستعاران
فزيد من الفجر فكان
تشبيهاً بليغاً وخرج من أن
يكون استعارة أقول قد
قرر المعلقون على الكشاف
ما قاله ههنا ومنهم العلامة
التفتازاني لكن المذكور
في التلخيص وشرحيه أن
الاستعارة هي اللفظ
المستعمل في غير الموضوع

فندم وأتى النبي صلى الله عليه وسلم واعتذر إليه فقام رجال واعترفوا بما صنعوا بعد العشاء فنزلت ليلة
الصيام الليلة التي تصبح منها صائماً والرفث كناية عن الجماع لأنه لا يكاد يخلو من رقت وهو الافصاح
بما يجب أن يكنى عنه وعدى بالي لتضمنه معنى الافضاء وإثاره ههنا لتقبيح ما ارتكبه ولذا
سماه خيانة وقرى الرفوث (هن لباس لكم وأنتم لباس لمن) استئناف يبين سبب الاحلال
وهو قلة الصبر عنهن وصعوبة اجتنابهن لكثرة المخالطة وشدة الملابس ولما كان الرجل والمرأة
يعتقدان ويشتمل كل منهما على صاحبه شبه باللباس قال الجعدي

إذا ما الضجيع ثنى عطفها * تثنت فكانت عليه لباساً

أولاً كل واحد منهما يستريح صاحبه ويمتنع من الفجور (علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم)
تظامونها تبريضها للعقاب وتنقيص حظها من الثواب والاختيان أبلغ من الخيانة كالاكتساب
من الكسب (فتاب عليكم) لما تبتم مما اقترفته من (وعقاعنكم) ومحاعنكم أثره (فالآن
باشروهن) لما نسخ عنكم التحريم وفيه دليل على جواز نسخ السنة بالقرآن والمباشرة الزاق
البشرة بالبشرة كني به عن الجماع (وابتغوا ما كتب الله لكم) واطلبوا ما قدره لكم وأثبتته في الوح
المحفوظ من الولد والمعنى أن المباشرة ينبغي أن يكون غرضه الولد فإنه الحكمة من خلق الشهوة
وشرع النكاح لا قضاء الوطر وقيل انتهى عن العزل وقيل عن غير المأثي والتقدير وابتغوا المحل
الذي كتب الله لكم (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر)
شبه أول ما يبدو من الفجر المعترض في الافق وما يمتد معه من غبش الليل بخيطين أبيض وأسود
واكتفى ببيان الخيط الأبيض بقوله من الفجر عن بيان الخيط الأسود لدلالته عليه وبذلك خرجا
عن الاستعارة الى التمثيل ويجوز أن تكون من التبعية فان ما يبدو بعض الفجر وما روى أنها
نزات ولم ينزل من الفجر فعمد رجال الى خيطين أسود وأبيض ولا يزالون يأكلون ويشربون حتى

له علاقة التشبيه ولا يخفى أن المفهوم مما قاله صاحب الكشاف من أن المراد من الخيط الأبيض أول ما يبدو من طلوع الفجر أن الخيط
الأبيض المذكور في الآية الكريمة ليس على معناه الأصلي بل بمعنى الفجر بعلاقة التشبيه بينه وبين المعنى الأصلي فكان استعارة لا تشبيهاً
فإن قيل المشروط في الاستعارة أن لا يكون طرفاً للتشبيه مذكورين وعمامد كوران فإن أحد طرفي التشبيه الفجر والآخر الخيط
الأبيض قلنا إذا لم يكن استعارة فلا ينبغي أن ليس بمجاز مرسل فثبت قسم ثالث من المجاز والحال أن صاحب التلخيص وشارحه حصر
المجاز في الاستعارة والمجاز المرسل وأعلم أنه يمكن أن يقال تقديره حتى يتبين لكم شيء كالخيط الأبيض من الفجر بان يكون من بيانية
لكن ما ذكره المصنف وصاحب الكشاف من تفسير الخيط الأبيض بأول ما يبدو من طلوع الفجر يأتى ذلك اذ على التقدير المذكور
يكون الخيط الأبيض على حقيقته فإن قلت من الفجر بيان لا شيء قلت بيان للشئ المقدران جعل تشبيهاً أي الشئ الذي كالخيط الأبيض
الذي هو الفجر والى ما ذكرنا أشار العلامة التفتازاني حيث قال وجه كونه تشبيهاً حذف الأداة ووجه الشبه كما في زيد أسداً كنهه لا يلام

قول صاحب الكشف ان قوله من الفجر بيان للخيطة الابيض وكذا تفسيره الخيط الابيض أول ما يبدو من طلوع الفجر كما ذكرنا اللهم الا أن تؤول العبارة على وجه يصح الكلام فيقول معنى قوله من الفجر بيان للخيطة الابيض انه بيان لما هو شبهه بالخيطة الابيض ونقول مثل هذا التأويل في قوله لا آخر ولا يخفى ما فيه فتأمل (قوله فاعله كان قبل دخول رمضان) بان كانوا يصومون النفل لان رمضان وقت الحاجة الى البيان وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز (قوله أو اكتفى أو لا باشتها رهما في ذلك) أي باشتها ر الخيط الابيض والاسود في بياض الصبح وسواد آخر الليل (قوله آخر وقته فينفي صوم الوصال) فيه نظر اذ غاية ما يدل عليه هو انقطاع الوجوب عند آخر اليوم ولا يلزم منه حرمة الوصال قال العلامة التفتازاني مبني دلالة على نفي الوصال هو ان الليل غاية للصيام والى متعلق به وهو ظاهر لايجاب ولما في تلك الدلالة من المناقشة قال صاحب الكشف قالوا فيه دليل على نفي الوصال (قوله لان النهي في العبادات يوجب الفساد) العبارة المحررة ان يقال فعل شيء في العبادات نهى عن ايقاعه فيها يوجب فسادا وفيه نظر اذ الغيبة مثلا نهى عنها في الصوم ولا تفسده والجواب ان المراد من النهي عن شيء يكون النهي عنه مخصوصا بالعبادة والغيبة ليست كذلك اذ ليس النهي عنها مخصوصا بالعبادة بل هي منهى عنها مطلقا (قوله وفيه دليل على ان الاعتكاف يكون في المسجد) عدل عن عبارة الكشف وهو غير محسن في ذلك العدول اذ في عبارة الكشف اشعار الى ضعف القول المذكور دون عبارة المصنف لانه قال صاحب الكشف قالوا فيه دليل على ان الاعتكاف لا يكون الا في المسجد وأورد عليه ان التقييد بقوله تعالى في المساجد دليل على ان الاعتكاف قد يكون في غير المسجد والا لما كان للتقييد فائدة قال العلامة (٢٢٠) انتفتازاني وجه دلالة على ما ذكر بان المباشرة حرام في الاعتكاف اجماعا

فلولم يكن ذكر في المساجد لبيان ان الاعتكاف لا يكون الا في المسجد لزم اختصاص حرمة المباشرة باعتكاف يكون في المسجد وهو باطل وفاقا وعبارة أخرى ان التقييد بدليل على ان له مدخلا في عليه الحكم فالمتعلق به المتوقف

يتبيننا لهم فنزلت ان صح فاعله كان قبل دخول رمضان وتأخير البيان الى وقت الحاجة جائز أو اكتفى أو لا باشتها رهما في ذلك ثم صرح بالبيان لما التبس على بعضهم وفي تجوز المباشرة الى الصبح الدلالة على جواز تأخير الغسل اليه وصحة صوم المتصلي جنبا (ثم أتموا الصيام الى الليل) بيان لآخر وقته واخراج الليل عنه فينفي صوم الوصال (ولا تباشروهن وأتموا كفون في المساجد) معتكفون فيها والاعتكاف هو اللبث في المسجد بقصد القرية والمراد بالمباشرة الوطء وعن قتادة كان الرجل يعتكف فيخرج الى امرأته فيبشرها ثم يرجع فنهوا عن ذلك وفيه دليل على ان الاعتكاف يكون في المسجد ولا يختص بمسجد دون مسجد وان الوطء يحرم فيه ويفسده لان النهي في العبادات يوجب الفساد (تلك حدود الله) أي الاحكام التي ذكرت (فلا تقربوها)

عليه اما تحقق الاعتكاف أو حرمة المباشرة والثاني منتف فتعين الاول أقول
السؤال باق بعد فان حصل السؤال ان صاحب الكشف فسر الاعتكاف بما فسر به المصنف واذا كان كذلك فعدم تحققه في غير المسجد ظاهر ولا حاجة الى التقييد بقوله في المساجد وحصل البيان المذكور ان هذا القيد لبيان اختصاص الاعتكاف بالمسجد اذ لو لم يكن كذلك لم يكن له فائدة ويرد عليه ان اختصاص الاعتكاف بالمسجد لا يفهم من التقييد بل المفهوم منه خلافه وأما قوله لو لم يكن كذلك لم يكن له فائدة ففيه نظر لم لا يجوز أن يكون له فائدة كما سيحجى والاولى أن يقال والله أعلم المراد من العكوف في الآية هو اللبث بقصد القرية فيكون العكوف مستعملا في جزء المعنى الشرعي لانه اللبث في المسجد بقصد القرية وحينئذ ظهر فائدة قوله في المساجد لان المانع من المباشرة هو اللبث بقصد القرية في المساجد فان قيل اللبث بقصد القرية ما أن يمكن تحققه في غير المساجد أولا والاول منتف اجماعا فتعين الثاني فيكون العكوف هو اللبث بقصد القرية في المساجد فيكون ذكر المساجد تكرارا قلنا نعم لان اللبث بقصد القرية لا يكون الا في المسجد لكن لا يلزم منه أن يكون المكث في المسجد جزءا من معنى العكوف حتى يلزم ان يكون ذكر في المساجد مكررا فان قيل اندفع التكرار لكن يبقى كونه مستغنى عنه قلنا لعل ذكرها لبيان شرفها حيث جعل هذه العبادة مخصوصة بها فان قيل لا يخفى ان عبارة المصنف قاصرة عن أفادة المراد لانه قال الآية تدل على ان الاعتكاف يكون في المساجد ولا تدل على أنه لا يكون في غير المساجد وهذا هو الغرض قلنا مراده ان الاعتكاف مخصوص بالمساجد واعلم أن صاحب الكشف لم يجزم بان فيه ما ذكر بل نقل عن المفسرين واما المصنف فقد جزم بان فيه دليلا على ما ذكر وفيه ما ذكر ولذا قال العلامة التفتازاني وجه دفع الدليل ظاهر بل ربما يدعى دلالة على ان الاعتكاف قد يكون في غير المسجد وقال الطيبي قال صاحب التقرير يب ايس فيه ما يدل على ذلك (قوله أي تلك الاحكام التي ذكرت) أي الامور الواجبة والمحرمة التي ذكرت فان بعض الأمور المذكورة كاتمام الصوم الى الليل واجب وبعضها وهو المباشرة

حرام يرد عليه ان بعض الأحكام المذكورة باحات وهي كالأوامر بواو بأمر واو ابتغوا وتوجيه النهي عن قرب المباحات مشكل وأشكل منه النهي عن قرب الواجب فالظاهر الاقتصار على التوجيه الثاني أي المحارم (قوله نهى أن يقرب الحد الحاجر بين الحق والباطل) فيه نظراً ماؤلاً فلا نه يدل على ان بين الحق والباطل شيئاً آخر غيرهما وليس كذلك ويمكن ان يقال المراد بالحق الحلال البين وبالباطل الحرام والحد الحاجر الشبهة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس الى آخر الحديث الطويل الذي ماذكر المصنف الاجزاء منه فظهر مما ذكرنا ان المصنف قصر في تقدير المقصود واما ثانياً فلان الاحكام المشار اليها أحكام شرعية والضمير في قوله تعالى راجع اليها فالمعنى النهي عن قرب تلك الاحكام لا عن قرب الحاجر بين الحق والباطل فتأمل والاولى ان يقال حد الشيء ما يمنع ان يدخل فيه وتلك الاحكام التي هي التحريم موانع لان يدخل أحد ما يحرم بسببها فيكون المعنى تلك أحكام الله المانعة عن الاشتغال بمحارمه (قوله ويجوز ان يراد بحدود الله محارمه) المحرم الذي مر صريحاً بحاشي واحد هو المباشرة فتدبر المحارم باعتبار انه يستفاد مما ذكر محارم فان كل مأمر يدل على محرم هو ترك ذلك المأمور والمأمور الواجب المذكور من أول آيات الصوم والصوم والقضاء بالشرط المذكور واتمامه الى الليل (٢٢١) (قوله وبينكم نصب على الظرف

والحال الخ) والمعنى لاتأكلوا أموالكم في المعاملة الحاصلة بينكم أو حاصلة بينكم بالباطل وحصول المال بين الجماعة ان يقدر كل على أخذه ويمكن ان تحمل الآية على ان معناه لاتأكلوا أموالكم المشتركة بينكم بالباطل حتى يفهم بالطريق الاولى النهي عن المال الخاص بالغير وعلى هذا التوجيه ظهر فائدة بينكم ولا يتوجه السؤال بانه لم لم يقل ولاتأكلوا مال الغير بالباطل فان قلت هذه العبارة غير ظاهرة بمطابقتها لسبب النزول على ما دل

نهي ان يقرب الحد الحاجر بين الحق والباطل لئلا يداني الباطل فضلاً عن ان يتخطى عنه كما قال عليه الصلاة والسلام ان اكل ملك حي وان حي الله محارمه فمن رتع حول الحي يوشك ان يقع فيه وهو ألمع من قوله فلا تعتدوها ويجوز ان يراد بحدود الله محارمه ومناهيه (كذلك) مثل ذلك التبيين (يبين) الله آياته للناس لعلهم يتقون (مخالفة الأوامر والنواهي) (ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) أي ولا يأكل بعضكم مال بعض بالوجه الذي لم يبيحه الله تعالى وبين نصب على الظرف أو الحال من الأموال (وتدلوها الى الحكماء) عطف على النهي أو نصب باضمار ان والادلاء الالتقاء أي ولا تلقوا حكمومتها الى الحكماء (لتأكلوا) بالتحاكم (فريقاً) طائفة (من أموال الناس بالاثم) بما يوجب اثماً كشهادة الزور واليمين الكاذبة أو ملتبسين بالاثم (وأنتم تعلمون) انكم مبطلون فان ارتكبا المعصية مع العلم بها أقبح روى ان عبدان الحضرمي ادعى على امرئ القيس الكندي قطعة من أرض ولم يكن له بينة فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يحلف امرؤ القيس فهم به فقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الذين يشتركون بعهد الله وأيمانهم ثم ناقضوا الآية فارتدع عن اليمين وسلم الأرض الى عبدان فنزلت وفيه دليل على ان حكم القاضي لا ينفذ باطنا ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام انما أنا بشر وأتم تختصمون الى ولعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض فاقض له على نحو ما أسمع منه فمن قضيت له بشئ من حق أخيه فانما أفضى له قطعة من نار (يسألونك عن الاهلة) سأله معاذ بن جبل ونعلبة بن غنم فقالا ما بال اهلل يبدو دقيقا كالخيط ثم يزيد حتى يستوى ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ (قل هي مواقيت للناس والحج) فانهم

عليه الحديث المذكور قلنا ظهر تطبيقها بما قلنا فان النهي عن كل المال المشترك يدل على النهي عن المال الخاص بالطريق الاولى (قوله أو نصب باضمار ان) الوجه هو الاول لان الوجه الثاني نهى عن الجمع ولا يلزم النهي عن كل واحد مع انه المقصود قال العلامة التفتازاني أمثال هذا الكلام وان كان للنهي عن الجمع لا ينافي ان يكون كل من الامرين منهياً أقول وهو وان كان كذلك لكن توجيه الكلام على وجه يدل على المنع من كل واحد أولى (قوله أو ملتبسين بالاثم) أي تكون الباء للابسة واما على الاحتمال الاول فتكون للسببية أو الاستعانة (قوله مع العلم بها أقبح) أي الاتيان بالمعصية مع العلم بكونها معصية أقبح وعلم منه ان الاتيان بهامع عدم العلم بكونها معصية قبيح ولا يخفى ان المراد من القبح القبح الشرعي والقائل ان يقول لا نسلم ان ارتكبا المعصية مع عدم العلم بكونها معصية قبيح لان القبيح هو الحرام ولا ياتم الشخص بما هو معصية الا بعد العلم بكونه معصية كما هو مذكور في كلام العلماء الا ان يقال قد يكون الاتيان بالمعصية مع الجهل بحالها موجبا للاثم لتقصير الفاعل في تحقيق حالها وعدم الاحتياط (قوله تعالى يسألونك عن الاهلة) لما ذكر أمر الصوم الذي هو وقت برؤية الهلال في وقت خاص ذكر بعده ما يتعاقب بالاهلة ليكون تقريرا الى ذكر أحكام الحج المتعلقة بها (قوله قل هي مواقيت للناس والحج) قد يجعل هذا من قبيل الاسلوب الحكيم والادلى ان يقال ان السؤال السؤال عن الحكمة والفائدة واجب يبين

الحكمة وليس السؤال عن السبب الموجب اذ ليس عبارة السؤال دالة عليه هذا ما اختاره صاحب الكشف لكن عبارة المصنف وهي قوله أو اهتم لما سألوا عما لا يعنونه الخ يدل على انه من الاسلوب الحكيم لان مضمون هذا الكلام انهم سألوا عما لا يتعلق بالنبوة من سبب تشكلات الالهة رعلنها فأجيبوا بالحكمة والفائدة تنبيهها على ان اللائق بحالهم مثل هذا السؤال وهو السؤال عن فائدة الالهة لانه متعلق بأمر النبوة ولا يخفى ان هذا ليس مطلوبهم من السؤال على الوجه المذكور فيكون من قبيل الاسلوب الحكيم (قوله وقاتلوا في سبيل الله الذين قاتلواكم) (٢٢٢) ان قيل لا حاجة الى الذين يقاتلونكم لانه مفهوم من قاتلوا لان المقاتلة

لا تكون الا من الجانبين فتقول معنى الآية قاتلوا الذين يشتغلون بقتلكم أو اقتلوا الذين ينصبون لقتالكم ويتوقع منهم ذلك وهم الشبان الأقوياء أو الذين يريدون قتلكم وهم الكفرة كلهم واما حمل على ذلك لان المأمور في الحقيقة ليس القتل من الجانبين واما حمل يقاتلون على ما ذكره فلان قتلهم أي قتل المؤمنين الكفرة ليس مشروطا بالمقاتلة من جانبهم وعلى الاول حكم الآية منسوخ من حيث المفهوم أي مفهومه منسوخ بقوله وقاتلوا المشركين كافة فان قيل على الثاني أيضا منسوخ لان الوجه الثاني يدل على نفي قتل الشيوخ والصبيان والنساء فيكون منسوخا بقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة قلنا الحديث دال على المنع من قتلهم وهو حكم مفرد في بعض ما ذكره فقوله قاتلوا المشركين كافة

سألوا عن الحكمة في اختلاف حال القمر وتبدل أمره فامر الله ان يجيب بان الحكمة الظاهرة في ذلك ان تكون معالم للناس يؤقتون بها أمورهم ومعالم للعبادات المؤقتة يعرف بها أوقاتها وخصوصا الحج فان الوقت مراعى فيه أداء وقضاء والمواقيت جمع ميعات من الوقت والفرق بينه وبين المدة والزمان ان المدة المطابقة امتداد حركة الفلك من مبدئها الى منتهاها والزمان مدة مقسومة والوقت الزمان المفروض لا أمر (وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها) وقرأ أبو عمرو وورث وحفص بضم الباء والباقون بالكسر (ولكن البر من اتقى) وقرأ نافع وابن عامر بتخفيف ولكن ورفع البركانت الانصار اذا أحرموا لم يدخلوا دارا ولا فسطاطا من بابها وانما يدخلون ويخرجون من نخب أو فرجة وراءه ويعدون ذلك برا فبين لهم أنه ليس ببر وانما البر من اتقى المحارم والشهوات ووجه اتصاله بما قبله انهم سألوا عن الأمرين أو به لما ذكر انهم مواقيت الحج وهذا أيضا من أفعالهم في الحج ذكره للاستطراد وانهم لما سألوا عما لا يعنهم ولا يتعلق بعلم النبوة وتركوا السؤال عما يعنهم ويختص بعلم النبوة عقب بذكره جواب ما سألوه تنبيهها على ان اللائق بهم ان يسألوا أمثال ذلك ويهتموا بالعلم بها أو ان المراد به التنبيه على تعكسهم في السؤال بتمثيل حالهم بحل من ترك باب البيت ودخل من ورائه والمعنى وليس البر بان تعكسوا مسائلكم ولكن البر من اتقى ذلك ولم يجسر على مثله (وأتوا البيوت من أبوابها) اذ ليس في العدول برفق بالشر والامور من وجوهها (وانقوا الله) في تغيير أحكامه والاعتراض على أفعاله (اعلمكم تفلحون) لكي تظفروا بالهدى والبر (وقاتلوا في سبيل الله) جاهدوا لاعلاء كلمته واعزاز دينه (الذين يقاتلونكم) قيل كان ذلك قبل ان أمروا بقتال المشركين كافة المقاتلين منهم والمهاجرين وقيل معناه الذين يناصبونكم القتال ويتوقع منهم ذلك دون غيرهم من المشايخ والصبيان والرهبان والنساء أو الكفرة كلهم فامرهم بصدد قتال المسلمين وعلى قصده ويؤيد الاول ما روى ان المشركين صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الحديبية وصالحوه على أن يرجع من قابل فيخلو له مكة شرفها الله ثلاثة أيام فرجع لعمرة القضاء وخاف المسلمون أن لا يوفوا لهم ويقاتلوهم في الحرم أو الشهر الحرام وكرهوا ذلك فزات (ولا تعتدوا) بابتداء القتال أو بقتال المعاهد أو المفاجأة به من غير دعوة أو المثلة أو قتل من نهيتهم عن قتله (ان الله لا يحب المعتدين) لا يريد بهم الخير (واقتلوهم حيث تقفتموهم) حيث وجدتموهم في حل أو حرم وأصل التقف الحنق في ادراك الشيء علما كان أو عملا فهو يتضمن معنى الغلبة ولذلك استعمل فيها قال

فامات تقفوني فاقتلوني * فن أنقف فليس الى خلود

مخصص بالحديث اذ قيل اذا كان قاتلوا بمعنى اقاتلوا كما ذكرنا فائدة العدول عن الثاني الى الاول وأخرجوهم قلنا المبانة في قتل الكفرة لان من يكون بصدد المقاتلة يكون اهتمامه بالقتل أشد (قوله واقتلوهم حيث تقفتموهم) فان قيل ظاهر هذا مخالف لما سبق لانه دال على قتل المشرك أينما وجد سواء اشتغل بالقتل أم لا وسواء كان له قوة القتال أم لا اذ القتل غير مقيد بقيد فنقول المراد الامر بقتلهم حيث قاتلوا في حل أو حرم فهو في الحقيقة مبين لمراد من الاول وهو العموم المسمى وليس المراد تعميم العموم الذي هو المعنى الثالث من المعاني المذكورة في الآية السابقة

(قوله كالإخراج من الوطن) فيه نظر فإن كل أحد يخرج من وطنه لخوف القتل بل لما هو أحر من القتل فكيف يكون الإخراج من الوطن أشد من القتل (قوله حتى يقتلوا بعضهم) ليس المراد حتى يقتلوا كلكم وهذا الكلام بظاهره يدل على أن المراد بضمير مخاطبين البعض وأما ضمير الغائبين فالمراد منه الكل وقال العلامة التفتازاني المراد بضمير الغائبين أيضا البعض لأنه ليس المراد النهي عن قتلهم جميعا إلى أن يصدر القتل منهم جميعا قول أراد أنه لو أراد بضمير

(٢٢٣)

وهو أن قتلهم مشروط بأن يصدر القتل منهم كلهم ولم يقتلوا لو صدر القتل من بعضهم وهو ليس المراد بل المراد أنه لو قاتل بعضهم وجب قتلهم (قوله أي فلا تعتدوا على المنتهين) يدل على أن قوله تعالى لا عدوان إلا على الظالمين كناية عن النهي عن العدوان على المنتهين فيكون هو المراد هكذا قال العلامة التفتازاني أقول جعله كناية يدل على أنه يمكن أن يراد بالمعنى الحقيقي لكن إذا أراد به المعنى الحقيقي لا يرتبط بما سبق فإن قيل إذا أراد به المعنى الحقيقي كان هناك مقدر فكأنه قيل فإن انتهوا فلا عدوان عليهم وإيسر العدوان إلا على الظالمين قلنا إذا قدر ما ذكر لا يصلح قوله تعالى فلا عدوان الآية لأن يكون كناية إذ يجب حمله حينئذ على المعنى الحقيقي وفيه نظر (قوله أو أنكم أن تعرضتم لغيرهم) فاعلموا أن الله مع المتقين فيحرسهم ويصلح شأنهم (وأنفقوا في سبيل الله) ولا تمسكوا كل الأمساك (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) بالأسراف وتضييع وجه المعاش أو بالكف عن الغزو والانفاق فيه فإن ذلك يقوى العدو ويسلطهم على أهلاككم ويؤيده ما روى عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه أنه قال لما أعز الله الإسلام وكثر أهل رجعتنا إلى أهاليها وأموالنا نقيم فيها ونصلحها فنزلت أو بالأمساك وحب المال فإنه يؤدي إلى الهلاك المؤبد ولذلك سمي بالبخل هلاكا وهو في الأصل انتهاء الشيء في الفساد والالقاء طرح الشيء وعدى بالي لتضمن معنى الانتهاء والباء مزيدة والمراد بالأيدي النفس والتهلكة والهلاك واحد فهي مصدر كالتضرة والتسرة أي لا توقعوا أنفسكم في الهلاك وقيل معناه لا تجعلوها آخذة بأيديكم أو لا تلقوا بأيديكم أنفسكم إليها خذف المفعول (وأحسنوا) أعمالكم وأخلاقكم أو تفضلوا على المحاييج (إن الله يحب المحسنين) وأتموا الحج والعمرة لله أي اثوابهما تامين مستجمعي المناسك لوجه الله تعالى وهو على هذا يدل على وجوبهما وتؤيده قراءة من قرأ وأقيموا الحج والعمرة لله وما روى جابر رضي الله تعالى عنه أنه قيل يا رسول الله

(وأخرجوهم من حيث أخرجوكم) أي من مكة وقد فعل ذلك بمن لم يسلم يوم الفتح (والفتنة أشد من القتل) أي المحنة التي يفتن بها الإنسان كالإخراج من الوطن أصعب من القتل لدوام تعمراتهم والنفس بها وقيل معناه شركهم في الحرم وصددهم إياكم عنه أشد من قتلهم إياهم فيه (ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقتلواكم فيه) أي لا تنفذوهم بالقتال وهتك حرمة المسجد الحرام (فإن قاتلوكم فاقتلوهم) فلا تبالوا بقتالهم ثم فأنهم الذين هتكوا حرمة وقرأ حرة والكسائي ولا تقتلواهم حتى يقتلواكم فيه فإن قاتلوكم والمعنى حتى يقتلوا بعضكم كقولهم قتلنا بنو أسد (كذلك جزاء الكافرين) مثل ذلك جزاؤهم يفعل بهم مثل ما فعلوا (فإن انتهوا) عن القتال والكفر (فإن الله غفور رحيم) يغفر لهم ما قد سلف (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) شرك (ويكون الدين لله) خاصة ليس للشيطان فيه نصيب (فإن انتهوا) عن الشرك (فلا عدوان إلا على الظالمين) أي فلا تعتدوا على المنتهين إذ لا يحسن أن يظلم الأيمن ظلم فوضع العلة موضع الحكم وسمى جزاء الظلم باسمه للشاكلة كقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وأنكم أن تعرضتم لغيرهم صرتم ظالمين وينعكس الأمر عليكم وإفاء الأولى للتعقيب والثانية للجزاء (الشهر الحرام بالشهر الحرام) قاتلوهم المشركون عام الحديبية في ذي القعدة وانفق خروجهم لعمرة القضاء فيه وكرهوا أن يقتلواهم فيه لحرمة فقيل لهم هذا الشهر بذاك وهتك بهتكم فلا تبالوا به (والحرمة قصاص) احتجاج عليه أي كل حرمة وهو ما يجب أن يحافظ عليها يجري فيها القصاص فلما هتكوا حرمة شهركم بالصدف فافعلوا بهم مثله وادخلوا عليهم عنوة واقتلوهم إن قاتلوكم كما قال (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وهو فذلك التقرير (واتقوا الله) في الانتصار ولا تعتدوا إلى ما لم يرخص لكم (واعلموا أن الله مع المتقين) فيحرسهم ويصلح شأنهم (وأنفقوا في سبيل الله) ولا تمسكوا كل الأمساك (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) بالأسراف وتضييع وجه المعاش أو بالكف عن الغزو والانفاق فيه فإن ذلك يقوى العدو ويسلطهم على أهلاككم ويؤيده ما روى عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه أنه قال لما أعز الله الإسلام وكثر أهل رجعتنا إلى أهاليها وأموالنا نقيم فيها ونصلحها فنزلت أو بالأمساك وحب المال فإنه يؤدي إلى الهلاك المؤبد ولذلك سمي بالبخل هلاكا وهو في الأصل انتهاء الشيء في الفساد والالقاء طرح الشيء وعدى بالي لتضمن معنى الانتهاء والباء مزيدة والمراد بالأيدي النفس والتهلكة والهلاك واحد فهي مصدر كالتضرة والتسرة أي لا توقعوا أنفسكم في الهلاك وقيل معناه لا تجعلوها آخذة بأيديكم أو لا تلقوا بأيديكم أنفسكم إليها خذف المفعول (وأحسنوا) أعمالكم وأخلاقكم أو تفضلوا على المحاييج (إن الله يحب المحسنين) وأتموا الحج والعمرة لله أي اثوابهما تامين مستجمعي المناسك لوجه الله تعالى وهو على هذا يدل على وجوبهما وتؤيده قراءة من قرأ وأقيموا الحج والعمرة لله وما روى جابر رضي الله تعالى عنه أنه قيل يا رسول الله

تعرضوا لهم فإن تعرضتم صرتم ظالمين ولا عدوان إلا على الظالمين (قوله أي كل حرمة) وهو ما يجب أن يحافظ عليها ويجري فيه القصاص ليس على إطلاقه فإن بعض الجنايات لا قصاص فيها وكذا القذف وكذا قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم مستثنى عنه ما ذكر فإن الأشياء المذكورة لا يجري فيها الاعتداء بالمثل (قوله أي لا تجعلوها مقدمة آخذة بأيديكم) لأن القاء الشيء إلى الشخص لا يوجب أخذه

(قوله فجاز أن يكون الوجوب بسبب اهلاله بهما الخ) هذا بناء على أن الاهلال بالعمرة يوجبها وإن كانت مستحبة في الأصل (قوله أي اتواهما تامين كاملين) إلى قوله و يؤيده قراءة من قرأوا أقيموا على هذا يكونان واجبين لأنه أمر بإتيانهما حال كونهما كاملين مستجمعي الأركان والشرايط بخلاف ما إذا حل اللفظ على ظاهره فإنه يدل على وجوب اتئامهما ولا يدل وجوب الاتئام على وجوب الأصل إذ لعل المعنى أنه إذا شرعتم فيهما (٢٢٤) فأتوهما والحج المستحب وكذا العمرة المستحبة إن شرع فيهما

يجب اتئامهما قال العلامة التفتازاني قوله أقيموا صريح في الوجوب والأصل يوافق القراءتين وحينئذ يحتاج في الجواب إلى أن يقال إن ههنا قرينة صارقة عن حل الأمر على الوجوب وهو نصريح الحديث بنفي الوجوب واثبات الأفضلية والتطوع هذا إنما يصح لو ثبت سبق الحديث لكون قرينة على عدم الوجوب وأما إذا سبقت الآية ودلت على الوجوب كما هو الأصل فرفعه بالحديث يكون نسخاً للكتاب بخبر الواحد وأنه غير جائز أقول إذا تقدمت الآية لا يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد الآية وإن دلت ظاهراً على الوجوب لكن وقوع الحديث بعده يبين أن المراد منه ليس الوجوب بل الاستحباب فثبت الوجوب في الواقع حتى يكون الحديث رافعا نعم يلزم تأخير البيان وهو جائز في الجملة وكذا يلزم بيان الكتاب بخبر الواحد

العمرة واجبة مثل الحج فقال لا وإن كان أن تعتمر خير لك فعارض بما روي أن رجلاً قال لعمر رضي الله تعالى عنه أني وجدت الحج والعمرة مكتوبين على أهاليتهما جميعاً فقال هديت لسنة نبينا ولا يقال إنه فسروا وجدهما مكتوبين بقوله أهاليتهما فجاز أن يكون الوجوب بسبب اهلاله بهما لأنه رتب الاهلال على الوجدان وذلك يدل على أنه سبب الاهلال دون العكس وقيل اتئامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلاك أو أن تفرد لكل منهما سفراً أو أن تجرده لهما لا تشوب بهما بغرض دنيوي أو أن تكون النفقة حلالاً (فإن أحصرتم) منعتم يقال حصره العدو وأحصره إذا حبسه ومنعه عن المضى مثل صده وأصده والمراد حصره العدو وعند مالك والشافعي رحمهما الله تعالى أقوله تعالى فإذا أنتم من وإنزوله في الحديث ولقول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لا حصراً لا حصراً للعدو وكل منع من عدو أو مرض أو غيرهما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لما روي عنه عليه الصلاة والسلام من كسر أو عرج فقد حل فعليه الحج من قابل وهو ضعيف مؤول بما إذا شرط الإحلال به أقوله عليه الصلاة والسلام اضباعة بنت الزبير حجي واشترطي وقولي اللهم محلي حيث حبستني (فما استيسر من الهدى) فعليكم ما استيسر وأقول واجب ما استيسر أو فاهد وما استيسر والمعنى أن أحصر المحرم وأراد أن يتحلل تحال بذبح هدى تيسر عليه من بدنة أو بقرة أو شاة حيث أحصر عند الأكره لأنه عليه الصلاة والسلام ذبح عام الحديبية بها وهي من الحل وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يبعث به ويجعل للمبعوث على يده يوم أمار فإذا جاء اليوم وظن أنه ذبح تحلل لقوله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) أي لا تحلقوا حتى تعلموا أن الهدى المبعوث إلى الحرم بلغ محله أي مكانه الذي يجب أن ينحرف فيه وحل الأولون بلوغ الهدى محله على ذبحه حيث يحل الذبح فيه حلالاً كان أو حرماً واقتصراره على الهدى دليل على عدم القضاء وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى يجب القضاء والحل بالكسر يطلق على المكان والزمان والهدى جمع هدية كجدي وجدي وقرى من الهدى جمع هدية كطبي في مطية (فإن كان منكم مريضاً) مرضاً يحوجه إلى الخاق (أو به أذى من رأسه) كجراحة وقيل (فقدية) فعليه فدية إن حلق (من صيام أو صدقة أو نسك) بيان لجنس الفدية وأما قدرها فتدري أنه عليه الصلاة والسلام قال لكعب ابن عجرة لعلي إذا كان هو أمك قال نعم يا رسول الله قال حلق وصم ثلاثة أيام أو تصدق بفرق على ستة مساكين أو أنسك شاة والفرق ثلاثة أصع (فإذا أمنتم) الإحصار أو كنتم في حال سعة وأمن (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) فمن استمتع وانتفع بالتقرب إلى الله بالعمرة قبل الانتفاع بتقربه بالحج في أشهره وقيل فمن استمتع بعد التحلل من عمرته باستباحة محظورات الأحرام إلى أن يحرم بالحج (فما استيسر من الهدى) فعليه دم استيسره بسبب التمتع فهو دم جبران يذبحه إذا أحرم بالحج ولا يأكل منه وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى أنه دم نسك فهو كالاضحية (فمن لم يجد) أي الهدى (فصيام ثلاثة أيام في الحج) في أيام الاشتغال به بعد الأحرام وقبل التحلل وقال أبو حنيفة رحمه الله في

وهو أيضاً جائز (قوله فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) أي فمن تمتع بالعمرة منتها انتفاعه بها إلى الشروع في الحج أشهره والتمتع أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج ويأتي بمناسكها ثم يحرم بالحج من جوف مكاتوبي أنى بأعماله ومقابله القران وهو أن يحرم بهما معا ويأتي بمناسك الحج ويدخل فيهما مناسك العمرة والأفراد هو أن يحرم بالحج وبعد الفراغ منه بالعمرة (قوله فهو دم جبران الخ) أي هو جبر لما أساءه من تأخير الحج

(قوله أو مقيدة) معطوفة على قوله مؤكدة لان قوله تعالى تلك عشرة يحتمل كمال بدليتها وعنده (قوله اشارة الى الحكم المذكور عندنا) وهو الحكم بوجوب الهدى على المتمتع (قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) (٢٢٥)

فان من كان أهله حاضريه ليس له ميقات معين بل تكون كلها ميقاته يحرم في أى موضع فهو غير مقصر بخلاف غير الحاضر فانه قصر في انه لم يحرم بالحج في ميقاته (قوله أو اطلاقا للجمع على ما فوق الواحد) هذا يدل على ان وقت الحج شهران فقط والاولى الاقتصار على ما ذكر أولا (قوله وهو دليل على ما ذهب اليه الشافعي) المراد بما ذهب اليه الشافعي ما مر من ان وقت الاحرام بالحج هو الاشهر المذكورة اذ يفهم من قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج انه لا يجوز فرض الحج الا فيها اذ لو جاز في غيرها لما كان لقوله تعالى فيهن فائدة (قوله حنهم على التقوى ثم أمرهم بان المقصود بالتقوى هو الله تعالى) فان قيل لا يخفى ان التقوى الاحتراز عن مخالفة الله تعالى فيكون الحث على التقوى هو الأمر بتقوى الله فاما معنى قوله حنهم على التقوى ثم أمرهم الخ قلنا الاحتراز عن المخالفة المذكورة قد يكون لأجل الغير رياء فلما كان الأمر بالتقوى محتملا لهذا وان

أشهره بين الأحرامين والاحب ان يصوم سابع ذى الحجة وثامنه وتاسعه ولا يجوز صوم يوم النحر وأيام التشريق عند الاكثرين (وسبعة اذ رجعتكم) الى أهاليكم وهو أحد قولى الشافعي رضى الله تعالى عنه أو نفرتم وفرغتم من أعماله وهو قوله الثانى ومذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى وقرئ بسبعة بالنصب عطفا على محل ثلاثة أيام (تلك عشرة) فذلك الحساب وفائدتها ان لا يتوهم متوهم أن الواو بمعنى أو كقولك جالس الحسن وابن سيرين وان يعلم العدد جلة كما علم تفصيلا فان أكثر العرب لم يحسنوا الحساب وان المراد بالسبعة هو العدد دون الكثرة فانه يطلق لهما (كاملة) صفة مؤكدة تفيد المبالغة في محافظة العدد أو مبينة كمال العشرة فانه أول عدد كامل اذ به تنتهى الآحاد وتتم مراتبها أو مقيدة تفيد كمال بدليتها من الهدى (ذلك) اشارة الى الحكم المذكور عندنا والتمتع عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لانه لا تمتعه ولا قران المسجد الحرام عنده فمن فعل ذلك أى التمتع منهم فعليه دم جناية (لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) وهو من كان من الحرم على مسافة القصر عندنا فان من كان على اقل فهو مقيم في الحرم أو في حكمه ومن مسكنه وراء الميقات عنده وأهل الحل عند طائوس وغير المكي عند مالك (واتقوا الله) في المحافظة على أوامره ونواهيه وخصوصا في الحج (واعلموا ان الله شديد العقاب) لمن لم يتق به كى يصدكم العلم به عن العصيان (الحج أشهر) أى وقته كقولك البرد شهران (معلومات) معروفات وهى شوال وذو القعدة وتسع من ذى الحجة بليدة النحر عندنا والعشر عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى عليه وذو الحجة كله عند مالك وبناء الخلاف على ان المراد بوقته وقت احرامه أو وقت أعماله ومناسكه أو ما لا يحسن فيه غيره من المناسك مطلقا فان ما سكا كره للعمرة في بقية ذى الحجة وأبو حنيفة رحمه الله وان صحح الاحرام به قبل شوال فقد استكرهه وانما سمي شهران أو بعض شهر أشهر اقامة لبعض مقام الكل أو اطلاقا للجمع على ما فوق الواحد (فمن فرض فيهن الحج) فمن أوجبه على نفسه بالاحرام فيهن عندنا أو بالتلبية أو سوق الهدى عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى وهو دليل على ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى وان من أحرم بالحج لزمه الاتمام (فلارفت) فلا جماع أو فلا خش من الكلام (ولافسوق) ولا خروج عن حدود الشرع بالسيات وارتكاب المحظورات (ولاجدال) ولا مراعاة الخدم والرفقة (في الحج) في أيامه نفي الثلاثة على قصد النهى للمبالغة والدلالة على انها حقيقة بان لا تكون وما كانت منها مستقبحة في نفسها في الحج أقبح كلبس الحرير في الصلاة والتطريب بقراءة القرآن لانه خروج عن مقتضى الطبع والعادة الى محض العبادة وقرأ ابن كثير وأبو عمرو والاولين بالرفع على معنى لا يكون زرف ولا فسوق والثالث بافتتح على معنى الاخبار بانتفاء الخلاف في الحج وذلك ان قرىشا كانت تخالف سائر العرب فتقف بالمشعر الحرام فارفع الخلاف بان أمروا أن يقفوا أيضا بعرفة (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) حث على الخير عقب به النهى عن الشر ليستبدل به ويستعمل مكانه (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) وتزودوا لمعادكم التقوى فانه خير زاد وقيل نزلت في أهل اليمن كانوا يحجون ولا يتزودون ويقولون نحن متوكلون فيكونون كلا على الناس فأمروا ان يتزودوا ويتقوا الابرام في السؤال والتثميل على الناس (واتقون يا أولى الابواب) فان قضية الباب خشية الله وتقواه حثهم على التقوى ثم أمرهم بان يكون المقصود بها هو الله تعالى فيتبرأ من كل شئ سواه وهو مقتضى العقل المعرى

(٢٩ - (بيضاوى) - اول) كان بعيدا ازيل هذا الاحتمال بقوله تعالى واتقون يعنى ان التقوى لا تكون الا الله

تعالى ولا يلاحظ فيها غيره بل يجب أن تكون له تعالى لا يقال كان الاولى أن يقول فاتقون يا أولى الابواب حتى يدل على ان الأمر بالتقوى هو

الأمر بتقوى الله تعالى فيكون أدل على الغرض وهو ان التقوى ما تكون لله لاننا نقل في قوله تعالى واتقون بعد قوله وتزودوا فان خير الزاد التقوى دلالة على ان هذا العام مخصوص بذلك الخاص كما يقال افعل هذا الأمر وافعله عندي (قوله ان تبتغوا) قال العلامة التفتازاني هذا الظرف متعلق بقوله جناح أو عليكم أقول على التقدير الثاني يكون متعلقاً بما يتعلق به عليكم وهو واقع فتقديره ليس جناح واقعا عليكم في الابتغاء فالغرض نفي وقوع الجناح عنهم في الابتغاء (قوله لذلك يجمع مع اللام) أي ولان تنوين الجمع المؤنث السالم تنوين المقابلة لاتنوين التمكن اجتماع حرف التعريف مع حرف يكون في بعض المواضع علامة التنكير وهذا الكلام يدل على منافاة التنوين مطلقاً مع اللام (قوله وذهب الكسرة تتبع التنوين) هذا هو المذهب الراجح فافهم اختلافوا في ان الممنوع بالذات من غير المنصرف هو التنوين والكسرة معاً والتنوين والكسرة تتبع واختار المحققون الثاني قال الرضي والاقرب الثاني أعني سقوط الكسرة تبعاً للتنوين وذلك لان الكسرة تعود في الضرورة مع التنوين تابعا له مع انه لا حاجة داعية الى اعادة الكسرة (قوله من غير عوض الخ) معناه ان ذهاب الكسر تبع لذهاب التنوين في غير المنصرف بلا عوض اللام أو الاضافة (٢٢٦)

وعرفات ليس كذلك أي لم يذهب منه التنوين لعدم الصرف حتى يتبعه الكسر فلذا كسر وانما حذف الكسر تبعاً للتنوين فيما لا ينصرف للنص من اول الامر على ان حذف التنوين لعدم الصرف لا شئ آخر هكذا قال الرضي ويمكن أن يقال لما كانا أي التنوين والكسر خاصين للاسماء مرتبطين أحدهما بالآخر غاية الارتباط اذ كانهما يلفظ بهما دفعة وحذف منه التنوين تبعه الكسر (قوله أولان

عن شوائب الهوى فلذلك خص أولى الابواب بهذا الخطاب (ليس عليكم جناح ان تبتغوا) أي في ان تبتغوا أي اطلبوا (فضلا من ربكم) عطاء ورزقاً منه يريد الربح بالتجارة وقيل كان عكاظ ومجنة وذو المجاز أسواقهم في الجاهلية يقيمونها مواسم الحج وكانت معاشهم منها فلما جاء الاسلام تأثموا منه فزلت (فاذا أفضتم من عرفات) دفعتم منها بكثرة من أفضت الماء اذا صببته بكثرة وأصله أفضتم أنفسكم فحذف المفعول كما حذف في دفعت من البصرة وعرفات جمع سمي به كاذرعات وانما نون وكسر وفيه العلمية والتأنيث لان تنوين الجمع تنوين المقابلة لاتنوين التمكن ولذلك يجمع مع اللام وذهب الكسرة تبع ذهاب التنوين من غير عوض لعدم الصرف وهذا ليس كذلك أولان التأنيث اما ان يكون بالتاء المذكورة وهي ليست تاء تأنيث وانما هي مع الالف التي قبلها علامة جمع المؤنث أو بناء مقدرة كما في سعاد ولا يصح تقديرها لان المذكورة تمنعه من حيث انها كالبدل لها لا اختصاصها بالمؤنث كتاء بنت وانما سمي الموقف عرفة لانه نعت لبراهيم عليه الصلاة والسلام فاما أبصره عرفة أو لان جبريل عليه السلام كان يدور به في المشاعر فلما أراه اياه قال قد عرفت أولان آدم وحواء اتقيا فيه فتعارفا أولان الناس يتعارفون فيه وعرفات للبالغة في ذلك وهي من الاسماء المرتجلة الا ان يجعل جمع عارف وفيه دليل على وجوب الوقوف بها لان الافاضة لا تكون الا بهدوهي مأثور بها بقوله تعالى ثم أفيضوا أو مقدمة للذكر المأمور به وفيه نظر اذ الذكر غير واجب بل مستحب وعلى تقدير

التأنيث) هذا دليل آخر على عدم منع دخول الكسر والتنوين لكن الدليل الاول فيه الزام منع الصرف مع انه جواز دخول الكسر والتنوين وفي هذا الدليل الزام الصرف وفي عبارته نظر لان قوله أولان التأنيث معطوف على قوله لان تنوين الجمع فيكون تحت قوله وانما نون وكسر وفيها العلمية والتأنيث لان التأنيث الخ ولا يخفى ان قوله لان التأنيث الخ يفيد ان ليس تأنيث في عرفات فيؤول المعنى الى انه وانما نون وكسر وفيها العلمية والتأنيث لانه ليس فيه تأنيث وهذا حكم باجتماع التقيضين فتأمل (قوله وهي ليست تاء تأنيث الخ) أي ليست التاء لنحض التأنيث وان دلت عليه في الجملة (قوله وهي من الاسماء المرتجلة) أي عرفة من الاسماء الموضوعة أولا لهذا الموقف لأن لها معنى آخر ثم قل الى هذا المعنى فان قلت ماذا كر من وجوه التسمية يدل على انها مأخوذة من المعرفة قلنا هذا مجرد احتمال ليس بمرضى عند المحققين ولو سلم فلا يوجب كونه من الاعلام المنقولة لان مجرد القياس والحوال لا يكفي في كون العلم منقولاً بل لا بد ان يوجد في الاستعمال كذا قاله العلامة التفتازاني فتأمل ويعلم مما ذكرنا ان حق العبارة ان يقال وهي من الاسماء المرتجلة الآن يتحقق استعمال عرفة جعلها للعارف وعبارته أوضح من عبارة الكشف فانه قال وهي من الاسماء المرتجلة لان عرفة لا يعرف في أسماء الاجناس الا أن يكون جمع عارف فان معناه بحسب الظاهر ان عرفة اذا كان جمع عارف يكون مما يعرف من أسماء الاجناس وحق العبارة أن يقال ان عرفة اذا كان جمع عارف يكون من أسماء الاجناس

(قوله والامر به غير مطلق) معنى ان الامر بالذكري ليس بمطلق بل مقيد بالافاضة فلا يلزم أن تكون الافاضة واجبة لان مقدمة الواجب المقيد قد لا تكون واجبة فان النصاب مقدمة لوجوب الزكاة وهو أى الوجوب مقيد بالنصاب لكن تحصيله ليس بواجب قاله العلامة التفتازانى ويمكن بيان وجوب الوقوف بعرفة بان ذكر الافاضة بكلمة اذا الدالة على القطع وهو فى حكم الشرع الوجوب كأنه قال الافاضة واجبة عليكم فاذا أتيتهم بها فاذكروا الله ثم انما تقتضى سابقية الكون والاستقرار بعرفات ليكون مبدؤهما هو معنى الوقوف بها والحضور فيها أقول فيها منظر امانى الاول فلا أنه يصح ان يقال اذا صليتم العيد فكبروا وهو لا يدل على وجوب صلاة العيد واما فى الثانى فلما ذكرنا ان كونها مبدءا لافاضة لا يتوقف على الوقوف بها كما قيل اذا أفضت من رأس الجبل فافعل كذا لا يتوقف كون رأس الجبل مبدءا لافاضة على الوقوف به والجواب عن الاول بالانسلخ العبارة المذكورة وهى اذا صليتم العيد فكبروا وعند من لم يقل بوجوب العيد لا بحسب التوسع ولو سلم فهو خلاف الظاهر لكن الكلام فيما هو الظاهر وعن الثانى ان المراد من الوقوف بها الحضور فيها سواء وقف أو صر بها (قوله ما زى عرفة) المأزم طريق ضيق بين الجبلين (قوله ويؤيد الاول الخ) وج التأييد ان الحديث يدل على ان اتيان المشعر الحرام كان بعد الركوب من المزدلفة وكان الدعاء والتكبير به وما ذاك الا بالجبل (قوله ما

(٢٢٧)

مصدرية أو كافة) يعنى ان كلا المعنيين صحيح على التقديرين هذا هو الظاهر من كلامه ثم انه على الاول أسنى اذا كان بمعنى علمكم كان الكاف للتقيد أى اذ كروه على طريق علمكم وعلى الثانى للتشبيه ومحل كهادكم على المصدرية النصب أى اذ كروه ذكرا مثل هدايتكم واذا كانت كافة لاعامل له لازم لم يبق حرف جر بل يعتبر من جهة المعنى كذا قاله العلامة التفتازانى أقول توضيحه انه اذا كانت ما مصدرية

انه واجب فهو واجب مقيد لا واجب مطلق حتى يجب مقدمته والامر به غير مطلق (فاذكروا الله) بالنسبة والنهليل والدعاء وقيل بصلاة العشاءين (عند المشعر الحرام) جبل يقف عليه الامام ويسمى قرح وقيل ما بين ما زى عرفة ووادى محسر ويؤيد الاول ما روى جابر انه عليه الصلاة والسلام لما صلى الفجر يعنى بالمزدلفة بفلس ركب ناقته حتى أتى المشعر الحرام فدعا وكبر وهلل ولم يزل واقفا حتى أسفر وانما سمي مشعرا لانه محل العبادة وصف بالحرام لحرمة ومعنى عند المشعر الحرام مما يليه ويقرب منه فانه أفضل والافالمزدلفة كلها موقوف الا وادى محسر (واذكروه كهادكم) كما علمكم اذ كروه ذكرا حسنا كهادكم هداية حسنة الى المناسك وغيرها وما مصدرية أو كافة (وان كنتم من قبله) أى الهدى (ان الضالين) أى الجاهلين بالايمان والطاعة وان هى الخفيفة من الثقلية واللام هى الفارقة وقيل ان مافية واللام معنى الا كقوله تعالى وان نظنك لمن الكاذبين (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) أى من عرفة لامن المزدلفة والخطاب مع قریش كانوا يقفون بجمع وسائر الناس بعرفة ويرون ذلك ترفعا عليهم فامروا بان يساووهم وثم لتفاوت ما بين الافاضتين كفى قولك أحسن الى الناس ثم لا تحسن الى غير كريم وقيل من مزدلفة الى منى بعد الافاضة من عرفة اليها والخطاب عام وقرى الناس بالكسر أى لاسى يريد آدم من قوله سبحانه وتعالى فنسى والمعنى ان الافاضة من عرفة شرع قديم فلا تغيره (واستغفروا الله) من جاهليتكم فى تغيير المناسك ونحوه (ان الله غفور رحيم) يغفر ذنب المستغفر وينعم عليه (فاذا قضيت مناسككم) فاذا قضيت العبادات الحلبية وفرغتم منها (فاذكروا الله كذا كركم آباءكم)

كان محل الكاف النصب بان يكون بمعنى المثل وان يكون صفة موصوف مصدر كاذكروا وان كانت كافة لم يكن للكاف عامل لانه حرف لان ما الكافة لا تلاحق الكاف الا اذا كانت حرفا حتى تكفها عن العمل ولم يكن لها معمول أيضا لان ما الكافة تكفها عن العمل ثم انه اذا كانت ما كافة لم يبق معنى صحيح لا بتقدير شئ وهو أن يكون كشيء هداكم به فيبعد أن تجعل كافة حتى يحتاج الى كثرة تقدير ولم تجعل ما بمعنى الذى قال صاحب المغنى ان بعضهم جعل ما فى قوله تعالى كما لهم آلهة كافة وبعضهم جعل ما موصولة والتقدير كالذى هو آلهة لهم وظنى أن ما ذكر تكلف والحق ما قاله صاحب المغنى من ان الكاف فى كهادكم للتعليم وما مصدرية أى اذ كروه لتعليمه اياكم أو لهدايتكم (قوله بجمع) اسم المزدلفة لاجتماع الناس فيها (قوله وثم لتفاوت الخ) فكأنه قيل أفيضوا من عرفات ثم لا تفيضوا من المزدلفة ومعنى ثم الدلالة على تفاوت ما بين الافاضتين قال العلامة التفتازانى ان التفاوت والبعث فى المرتبة انما يعتبر بين المعطوف والمعطوف عليه وهو ههنا عدم الاحسان الى غير الكريم وعدم الافاضة من المزدلفة لكن قد جرت عادة صاحب الكشاف انه يعتبر فى أمثال هذه المواضع التفاوت بين المعطوف عليه وبين ما دخله النفي فى المعطوف لا بينه وبين النفي ذكر فى قوله وان يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون ان ثم للدلالة على بعد ما بين تواليهم الادبار وكونهم ينصرون أقول الذى يخطر لي ان ثم للتفاوت بين الافاضتين المتحدتين ذابا المتغايرتين اعتبارا فان

(قوله أو مادعوا به الخ) قال العلامة التفتازاني وإن جعل كسبهم عبارة عن دعائهم وطالبهم إيتاء الحسينين يكون من تبعية
بمعنى أنهم لا يعطون إلا البعض مما طلبوا وهو القدر الذي استوجبوه في الدنيا نظرا إلى المصالح وفي الآخرة نظرا إلى الاستحقاق أقول
فيه نظر أما أولا فلا احتمال أن يعطى بعض الفريقين كل ما طلبوا في الدنيا أو في الآخرة والدنيا وأما ثانيا فلا أن الاستيجاب والاستحقاق
الذين ذكرهما غير مطابق بالذهب أهل السنة إلا أن يقال أجرى كلامه على طريقة المعتزلة كما هو مذهب

(٢٢٩)

صاحب الكشف (قوله) والتعجب حيرة تعرض
للإنسان لجهله بسبب
المتعجب منه) في هذا
التعريف دور ودفع
الدوران يقال لجهله بسبب
الشيء والاولى أن يقال
التعجب بدهي والتعريف
تنبيه فلا دور في الحقيقة
(قوله في أمور الدنيا وأسباب
المعاش) أراد به أن ههنا
محدوفاً ويكون التقدير هكذا
في أمور الحياة الدنيا أي
ما يتعلق بها وقوله أو في
معنى الدنيا أراد به المقصد
أما قصود ويكون المعنى
يعجبك قوله في مقصد
الحياة الدنيا أو مقصودها
أي مقصود من مقاصدها
وكذا لما فسر صاحب
الكشف الكلام بهذا
التفسير أي فسر الحياة
الدنيا بمعنى الدنيا قال لأن
ادعاء المحبة بالباطل يطلب
به حظاً من حظوظ الدنيا
فتأمل والوجه الآخر من
الوجه المذكور ما ذكر
أولاً (قوله شديد العداوة)
يفهم منه أن الاليس

كقوله تعالى مما خطيئاتهم أغرقوا أو مادعوا به نعطيهم منه ما قدرناه فسمى الدعاء كسباً لأنه من
الاعمال (والله سريع الحساب) بحاسب العباد على كثرتهم وكثرة أعمالهم في مقدار لحظة أو بوشك أن
يقيم القيامة ويحاسب الناس فبادروا إلى الطاعات واكتساب الحسنات (واذكروا الله في أيام
معدودات) كبروه في أدبار الصلاة وعند مذيح القرايين ورمى الجمار وغيرها في أيام التشريق (فمن
تعجل) فمن استعجل النفر (في يومين) يوم القرو الذي بعده أي فمن نفر في ثاني أيام التشريق بعد
رمى الجمار عندنا وقبل طلوع الفجر عند أبي حنيفة (فلا تهم عليه) باستعجاله (ومن تأخر فلا تهم
عليه) ومن تأخر في النفر حتى رمى في اليوم الثالث بعد الزوال وقال أبو حنيفة يجوز تقديم رميته على
الزوال ومعنى نفي الأثم بالتعجيل والتأخير التخيير بينهما والرد على أهل الجاهلية فإن منهم من أثم
المتعجل ومنهم من أثم المتأخر (من اتقى) أي الذي ذكر من التخيير أو من الأحكام لمن اتقى لأنه
الحاج على الحقيقة والمنتفع به أولاً لاجله حتى لا يضرر بترك ما يهمله منهما (واتقوا الله) في مجامع
أموركم ليعبأ بكم (واعلموا أنكم تحشرون) للجزاء بعد الأحياء وأصل الحشر الجمع وضم
المتفرق (ومن الناس من يعجبك قوله) يروقك ويعظم في نفسك والتعجب حيرة تعرض للإنسان
لجهله بسبب المتعجب منه (في الحياة الدنيا) متعلق بالقول أي ما يقوله في أمور الدنيا وأسباب المعاش
أو في معنى الدنيا فإنها مرادة من ادعاء المحبة وإظهار الإيمان أو يعجبك أي يعجبك قوله في الدنيا
حلاوة وفصاحة ولا يعجبك في الآخرة لما يترتب من الدهشة والحيرة أولاً لأنه لا يؤذن له في الكلام
(ويشهد الله على ما في قلبه) يخلف ويستشهد الله على أن ما في قلبه موافق لكلامه (وهو ألد
الخصام) شديد العداوة والجدال للساميين والخصام المخاصمة ويجوز أن يكون جمع خصم كصعب
وصعب بمعنى أشد الخصوم خصومة قيل نزلت في الأخنس بن شريق الثقفي وكان حسن المنظر حلو
المنطق يوالى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وبدعى الإسلام وقيل في المنافقين كلهم (وادانولى)
ادبر وانصرف عنك وقيل إذا غلب وصار والياً (سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل)
كما فعله الأخنس بثقيف إذ بيتهم وأحرق زروعهم وأهلك مواشيهم أو كما فعله ولادة السوء بالقتل
والإتلاف أو بالظلم حتى يمنع الله بثؤمه القطر فيهلك الحرث والنسل (والله لا يحب الفءاد) لا يرتضيه
فاحذر واغضبه عليه (واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم) حلت له الانفة وحية الجاهلية على الأثم
الذي يؤمر باتقائه لجا من قولك أخذته بكذا إذا جلت عليه والزمت إياه (فحسبه جهنم) كفته جزاء
وعند أباء جهنم علم لدار العقاب وهو في الأصل مرادف للنار وقيل معرب (وابشس المهادر) جواب
قسمه قدر والمخصوص بالتم محذوف للعلم به والمهاد الفرائش وقيل ما يوطأ للجنب (ومن الناس من
يشري نفسه) يبيعهما أي يبدلها في الجهاد أو يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر حتى يقتل (ابتغاء
مرضاة الله) طلباً لرضاه قيل أنها نزلت في صهيب بن سنان الرومي أخذته المشركون وعذبوه ويرتد

بأفعل التفضيل واللام يفسر بشد يدبل بأشد والدليل على أنه أفعل الصفة وليس بأفعل التفضيل أنه جمع على لدوم مؤشده و ما يبنى
منه أفعل الصفة لا يبنى منه أفعل التفضيل فإن قيل ما سيحجى من قوله وهو أشد الخصوم خصومة يدل على أنه أشد الخصوم قلنا هذا
لازم معناه لأن معناه لا شد (قوله نزلت في صهيب الخ) على مقتضى الرواية المذكورة يكون يشري بمعنى يشتري لا بمعنى يبيع
كما ذكره أولاً

(قوله كافة اسم للجمله لانها تكف الاجزاء عن التفرق) هكذا ذكره العلامة التفمازي أفول في كون الجملة من حيث هي جملة مانعة من تفرق الاجزاء بحث الا ان يقال المراد من المنع ان اجتماع الجملة يمنع التفرق وينافيه والاولى ان يقال لان الجملة تكف وتمنع ما لا يمتد به كل جزء (قوله بكميتكم : أى لا يبقى شئ بكميتكم الا والاسلام يستقر فيه لا يبقى مكان لغيره فكافة على الاحتمال الاول والثاني حال عن الضمير وعلى الثالث والرابع عن السلم فان قيل ان الحال يجب ان يكون حالا من الفاعل أو المفعول والسلم ظرف ليس واحدا منهم ما قلنا هو قسم من أقسام المفعول به لانهم قسموا المفعول به الى ما كان بواسطة الحرف وبغيره بواسطة فان قيل كيف يصح ان لا يبقى مكان لغيره ولا بد لا انسان من ضبط أمور (٢٣٠) المعاش ثم انه لا حاجة الى ذلك بل لا بد ان يسرى السلم الى كل الاجزاء واما انه

لا يدخل فيها شئ آخر فلا حاجة اليه قلنا معنى كلامه انه لم يبق مكان مختص بغيره أو يقال اذا كان ضبط طريق المعاش بطريق الشرع كان من جملة السلم حينئذ (قوله بالتفرق والتفريق) التفرق ان يدخل بعضهم في السلم دون بعض والتفريق ان يدخلوا في بعض أمور الاسلام دون بعض فيفارقون بين أمور الدين أو يفرق بين الانبياء والشرائع كما قال تعالى لا تفرق بين أحد من رسله أى لا تفرق بينهم في الايمان بان تؤمن ببعضهم وتكفر ببعضهم (قوله الآتون بئاسه على الحقيقة) أى فانهم الآتون مع بئاسه لان فاعل الاتيان بل فاعل كل شئ هو الله تعالى عند أهل الحق فان قيل هم

فقال انى شيخ كبير لا ينفعكم ان كنتم معكم ولا يضركم ان كنتم عليكم فقلوني وما أنا عليه وخذوا الى فقبلوه منه وأتى المدينة (والله رؤف بالعباد) حيث أرشدهم الى مثل هذا الشراء وكلفهم بالجهاد فعرضهم لثواب الغزاة والشهداء (يأياها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) السلم بلكسر والفتح الاستسلام والطاعة ولذلك يطلق في الصلح والاسلام فتحه ابن كثير ونافع والكسائي وكسره الباقون وكافة اسم للجمله لانها تكف الاجزاء من التفرق حال من الضمير أو السلم لانها تؤثت بالحرب قال

السلم تأخذ منها ما رضيت به * والحرب يكفيك من أنفسها جرح

والمعنى استسلموا لله وأطيعوه جملة ظاهرا وباطنا والخطاب للمنافقين أو ادخلوا في الاسلام بكميتكم ولا تخلطوا به غيره والخطاب للمؤمنى أهل الكتاب فاتهم بعد اسلامهم عظموا السبب وحرموه الابل وألبانها أو في شرائع الله كلها بالايمان بالانبياء والكتب جميعا والخطاب لأهل الكتاب أو في شعب الاسلام وأحكامه كلها فلا تخلطوا بشئ والخطاب للمسلمين (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) بالتفرق والتفريق (انه لكم عدو مبين) ظاهر العداوة (فان زلتم) عن الدخول في السلم (من بعد ما جاءكم) (البيّنات) الآيات والحجج الشاهدة على انه الحق (فاعلموا أن الله عزيز) لا يعجزه الانتقام (حكيم) لا ينتقم الا بحق (هل ينظرون) استفهام في معنى النفي ولذلك جاء بعده (الا أن يأتيهم الله) أى يأتيهم أمره أو بئاسه كقوله تعالى أو يأتي أمر ربك فجاءها بأسنا ويأتيهم الله ببئاسه حذف المأتى به للدلالة عليه بقوله تعالى ان الله عزيز حكيم (في ظلال) جمع ظلة كقوله رقل وهي ما أظلك وقرى ظلال كقلال (من الغمام) السحاب الأبيض وانما يأتيهم العذاب فيه لانه مظنة الرحمة فاذا جاء منه العذاب كان أفظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان أصعب فكيف اذا جاء من حيث يحتسب الخير (والملائكة) فانهم الواسطة في اتيان أمره والآتون على الحقيقة ببئاسه وقرى بالجاء عطف على ظلال أو الغمام (وقضى الامر) أتم أمرا هلاكهم وفرغ منه وضع الماضي موضع المستقبل لدنوه وتيقن وقوعه وقرى وقضاء الامر عطف على الملائكة (والى الله ترجع الأمور) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وعاصم على البناء للمفعول على انه من الرجوع وقرأ الباقون على البناء للفاعل بالتأنيث غير يعة وب على انه من الرجوع وقرى أيضا بالتذكير وبناء المفعول (سل بني اسرائيل) أمر للرسول صلى الله عليه وسلم أولا كل أحد والمراد بهذا السؤال تقريرهم (كم آتيناكم من آية يذكرة) معجزة ظاهرة أو آية في الكتب شهرة على الحق والصواب على أيدي الانبياء وكم خبرية أو استفهامية مقرررة ومحالها نصب على المفعولية أو الرفع بالابتداء على حذف العائد من

الخبر

ما ينظرون ذلك قلنا المراد تمثيل حالهم بحال من ينظر ذلك فانهم لما حصلوا ما استوجبوا

العذاب شبه حالهم بحال من انتظره فاستعمل العبارة المذكورة فيهم أو المعنى ما استحقوا الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام (قوله وقضى الامر) عطف على هل ينظرون الا أن يأتيهم الله لان هذه الجملة اخبار في المعنى وان كان انشاء في الصورة (قوله وكم خبرية أو استفهامية) على تقدير ان تكون خبرية فاسؤال عن حالهم وسبب طغيانهم وخجودهم الحق فيكون المسؤول عنه غير مذكور وعلى تقدير ان تكون استفهامية فالاستفهام للتقرير أى جلهم على الاقرار بنزول الآيات الكثيرة وكم آتيناكم قيل انه في موضع المصدر أى سلمهم هذا السؤال وقيل انه مفعول به وقيل بيان للمقصود وهذه كما ترى لا تخلو عن شئ (قوله وكم نصب على المفعولية) أى على

المنعولية لا يتناهم قدمت لتصدرها (قوله ومن للفصل) قال العلامة التفناراني قالوا اذا فصل بين كم ومميزها حسن ان يؤتى بمن وقال الرضى
 واذا كان الفصل بين كم الخبرية ومميزها بفعل متعد وجب الايتان بمن اثلا تلبس بمفعول ذلك الفعل المتعدي وحال كم الاستفهامية
 المجرور ومميزها مع الفصل كحال كم الخبرية في جميع ما ذكر وبين هذين النقلين اختلاف من وجوه أحدها ان النقل الاول يدل على ان
 حكم الفصل مطلقا ذلك والثاني يدل على ان الايتان بمن فيها اذا كان الفصل بفعل متعد وثانيها ان الاول يدل على حسن الفصل ولا
 يدل على الوجوب بخلاف الثاني وثانيها ان الاول يدل على ان حكم كم مطلقا ذلك والثاني على انه مخصوص بكم الخبرية وكم الاستفهامية
 المجرور ومميزها ويمكن ان يقال في دفع الاختلاف ان الفصل بمن حسن مطاقا وهو مقتضى النقل الاول وان الفصل بها واجب في صورة
 مخصوصة وهي ما ذكره الرضى ولا منافاة بين الحسن في جميع الصور وبين الوجوب في بعضها (قوله بعدما وصلت اليه وتمكن من معرفتها)
 فيه أمور أحدها انه فيه نوع تكرار لان الوصول معلوم مما سبق لان لفظ الايتاء والتبديل ينبئ عن المجيء والوصول فلا بد من
 القول بان جاءته ههنا مستعمل في المعنى المجازي ولهذا قال صاحب الكشف معناه من بعدما تمكن من معرفتها والمراد حق المعرفة لثاني
 انه قال وتمكن من معرفتها ثم قال بدلوها بعدما عاقلوها وهذا الاخير يكفي (٢٣١) ان يقال في تفسير قوله تعالى من بعد

ما جاءته من بعدما عاقلوها
 وكان ذكر الوصول
 والتمكن من المعرفة
 مستدر كافتأمل الثالث انه
 قال وفيه تعرض بانهم
 بدلوها بعدما عاقلوها وهو
 لا يناسب التفسير المتقدم
 وهو قوله وتمكن من
 معرفتها فان قلت كيف
 ترتب هذا الجزاء وهو قوله
 تعالى فان الله شديد العقاب
 على الشرط والحال ان هذا
 الجزاء مقدم على الشرط
 فان الله تعالى متصرف في
 الازل بكونه شديد العقاب
 قلنا المعنى ومن يبدل نعمة
 الله من بعدما جاءته يعاقبه

الخبر الى المبتدأ وآية مميزها ومن للفصل (ومن يبدل نعمة الله) أي آيات الله فانها سبب الهدى الذي
 هو أجل النعم بجمعها سبب الضلالة وازدياد الرجس أو بالتجريف والتأويل الزائغ (من بعدما جاءته)
 من بعدما وصلت اليه وتمكن من معرفتها وفيه تعرض بانهم بدلوها بعدما عاقلوها ولذلك قيل تقديره
 فبدلوها ومن يبدل (فان الله شديد العقاب) فيعاقبه أشد عقوبة لانه انكسب أشد جرمة
 (زين الذين كفروا الحياة الدنيا) حسنت في أعينهم وأشر بت محبتها في قلوبهم حتى تهالكوا عليها
 وأعرضوا عن غيرها والمزين في الحقيقة هو الله تعالى اذا من شيء الا وهو فاعله ويدل عليه قراءة زين
 على البناء للفاعل وكل من الشيطان والقوة الحيوانية وما خلقه الله فيها من الامور البهيمية والاشياء
 الشهية مزين بالعرض (ويسخرون من الذين آمنوا) يريد فقراء المؤمنين كبلال وعمار
 وصهيب أي يستزدلونهم ويستهنون بهم على رفضهم الدنيا واقبالهم على العقبى ومن لا ابتداء كأنهم
 جعلوا السخرية مبتدأة منهم (والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة) لانهم في علمين وهم في أسفل
 السافين أولاهم في كرامة وهم في مذلة أولاهم يتطاولون عليهم فيسخرون منهم كما سخروا منهم في
 الدنيا وانما قال والذين اتقوا بعد قوله من الذين آمنوا ليدل على انهم متقون وان استعلاءهم للتقوى
 (والله يرزق من يشاء) في الدارين (بغير حساب) بغير تقدير فيوسع في الدنيا استمدراجا نارة
 وابتلاء أخرى (كان الناس أمة واحدة) متفقين على الحق فيما بين آدم وادريس أو نوح أو بعد
 الطوفان أو متفقين على الجهالة والكفر في فترة ادريس أو نوح (فبعث الله النبيين مبشرين
 ومنذرين) أي فاختلّفوا فبعث الله وانما حذف لدلالة قوله فيما اختلفوا فيه وعن كعب الذي علمته

الله أشد عقوبة لان الله شديد العقاب أولان هذا الشرط سبب الاخبار بانه شديد العقاب كذا قاله العلامة التفناراني وكونه
 سبب الاخبار لانه كور باعتبار ان فاعله يستحق التهديد والتخويف والاخبار بانه تعالى شديد العقاب فكأنه قال ومن يبدل نعمة الله
 يستحق أن يخبر بان الله شديد العقاب (قوله مزين بالعرض) أي كل منها يطلق عليه انه مزين باعتبار جريان العادة على ان عند
 حصول هذه الاشياء حصل التزيين وفيه رد على الكشف حيث جعل المزين الشيطان بناء على مذهبه من انه لا يصدر عن الله تعالى قبيح
 واذا نسب اليه لا بد من تأويله وهو أي التزيين عندهم فيما نحن فيه عبارة عن خذلانهم وامها لهم حتى استحبوا الحياة الدنيا (قوله ليدل
 على اهمهم متقون وان استعلاءهم للتقوى) فيه انه يدل على انه لو لم يكونوا متقين لم يكونوا مسلمين على الكفار وليس كذلك بل
 المؤمنون كلهم لهم استعلاء على الكفار الا ان يراد بالنقوى التقوى من الشرك (قوله متفقين على الحق) قال صاحب الكشف
 يريد فاختلّفوا فيه وفي قراءة عبد الله كان الناس أمة واحدة فاختلّفوا فبعث والدليل عليه قوله عز وجل وما كان الناس الا أمة واحدة
 فاختلّفوا وقيل كان الناس أمة واحدة كفارا فبعث النبيين فاختلّفوا عليهم والاول الوجه قال العلامة التفناراني لدلالة الآية والقراءة
 عليه والكون لانفاق على الايمان كما في أول زمن آدم وآخر زمن نوح مقرر محققا بخلاف الاتفاق على الكفر أقول كون الآية والقراءة

واله على انهم كانوا متفقين على الحق فيه خفاء اذ يمكن كون الناس كفارا على دين واحد باطل ثم صاروا مختلفين في اديانهم الباطلة فبعث الله النبيين لتحكم بينهم فيما اختلفوا فيه بان يبطلوا اديانهم الباطلة والجواب عنه انه لو كان كذلك لكان الاولى البعث قبل الاختلاف وعبارة المصنف خالية عن الاشعار بالترجيح الذي ذكره صاحب الكشف ولا بد منه (قوله يريد به الجنس ولا يريد بالداخل) رد على الكشف حيث قال اومع كل واحد منهم كتابه قال العلامة الطيبي هذا الثاني ايضا صحيح لان النبيين عام نخص لتقييده بقوله وانزل معهم الكتاب بالمشهورين الذين انزل معهم الكتاب اقول يمكن ايضا ان يقال ان النبيين على العموم ونسبة انزال الكتاب تغليب فان بعضهم انزل عليهم الكتاب والبعض الآخر تابع لهم فغلب الاول على الثاني ونظير ذلك كثير (قوله وما اختلف فيه في الحق والكتاب) فان قلت قوله تعالى وما اختلف فيه يدل على ان بعض الناس محق وبعضه مبطل لكن الحصر المذكور يدل على ان كلهم مبطل لانه افاد ان الاختلاف لا يكون الا لمن الذين اتوا الكتاب بغيا ينهم قلنا كون الاختلاف بسبب البغي لا يستلزم ان يكون كلهم على الباطل بل يجوز ان يكون بعضهم على الحق لكن مخالفة بعضهم الحق يكون للبغي (قوله فجعلوا ما انزل مني محالا لاختلاف سببا لاستحكامه) هذا يدل على ان ما اختلف بمعنى ما استحكم واستقر اختلافهم وانما فسر بذلك لان الكلام السابق وهو ان التقدير فاختلوا فبعث الله النبيين يدل على الاختلاف قبل بعث النبي وقوله تعالى وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم اليينات يدل على تاخر الاختلاف عنه فيبينهما اختلاف (٢٣٢) واذا فسر الاختلاف باستحكامه حصل الاقتناع وارتفع الاختلاف

(قوله ومعنى الهمزة فيه الانكار) قال صاحب الكشف الهمزة فيه للتقرير والانكار وكلام المصنف احسن هذا حظ المصنف روح الله ورحمه اذ لا فائدة في الجمل على التقرير أي الجمل على الاقرار على ما صرح به العلامة التفتازاني بل المقصود انكار ذلك الحسبان معني انه لا ينبغي ان يكون ذلك لكن يرد ههنا انه صرح بأن

من عدد الانبياء مائة وأربعة وعشرون ألفا والمرسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر والمذكور في القرآن باسم العلم ثمانية وعشرون (وانزل معهم الكتاب) يريد به الجنس ولا يريد به انه انزل مع كل واحد كتابا يخصه فان أكثرهم لم يكن لهم كتاب يخصهم وانما كانوا يأخذون بكتب من قبلهم (بالحق) حال من الكتاب أي ملتب بالحق شاهدا به (ليحكم بين الناس) أي الله أو النبي المبعوث أو كتابه (فيما اختلفوا فيه) في الحق الذي اختلفوا فيه أو فيما التبس عليهم (وما اختلف فيه) في الحق أو الكتاب (الا الذين اوتوه) أي الكتاب المنزل لازالة الخلاف أي عكسوا الامر فجعلوا ما انزل مني محالا لاختلاف سببا لاستحكامه (من بعد ما جاءتهم اليينات بغيا بينهم) حسدا بينهم وظلما لحرصهم على الدنيا (فهدي الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه) أي للحق الذي اختلف فيه من اختلف (من الحق) بيان لما اختلفوا فيه (بأذنه) بأمره أو بإرادته واطفاه (والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم) لا يضل سالكه (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة) خاطب به النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بعدما ذكر اختلاف الامم على الانبياء بعد مجيء الآيات تشجيعا لهم على الثبات مع مخالفتهم وأم منقطعة ومعنى الهمزة فيها الانكار

النبي عليه الصلاة والسلام داخل في مخاطبين وكيف ينسب ذلك الحسبان اليه الا ان يقال نسبة اليه صلى الله عليه (ولما وسلم على سبيل التغليب كما قالوا في قوله تعالى أو لتعودن في ملتنا ان نسبة العود الى الكفر الى شعيب عليه السلام على التغليب قال العلامة الطيبي أراد صاحب الكشف ان مخاطبين بقوله أم حسبتم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فيجب وجود هذا الحسبان منهم لان التقرير والانكار والاستبعاد يقتضي ذلك وكان كذلك لما روي عن البخاري وأبي داود والنسائي عن خباب بن الارت قال شكروا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد لقينا من المشركين شدة فقلنا ألا تستنصر لنا ألا تدعونا فقال قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فيحفر له في الأرض ثم يؤتى بالمنشار فيوضع على رأسه فيجعل نصفين ويمشط بأمشاط الحديد ما دون لحمه وعظمه ما يصد ذلك عن دينه اقول فظهر ان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مخاطبون بذلك الخطاب والهمزة لانكار وذلك يقتضي وجود الحسبان منهم فان الحديث صريح في ان ذلك الحسبان للأصحاب لا للنبي عليه السلام واعلم ان صاحب الكشف صرح بان في هذه الآية التفتا ولما خفي وجهه تركه المصنف وتوجيه الالتفات على ما ذكره العلامة الطيبي ان قوله تعالى كان الناس أمة واحدة الآية كلام مشتمل بظاهره على ذكر اختلاف الامم السالفة والقرآن الخالية وعلى ذكر من بعث اليهم من الانبياء وما لا قوام منهم من الشدائد بعد اظهار المعجزات تشجيعا لرسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين على الثبات والصبر على المشركين فمن هذا الوجه كان الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه مراد من هذا الكلام غائبين يؤيده قوله فهدي الله الذين آمنوا فاذا قيل بعد ذلك حسبتم كان نقلا من الغيبة الى الخطاب

والكلام الاول تعريف المؤمنين بعدم التثبت والتعبر لا ذى المشركين وكأنه وضع ذلك موضع كان من حق المؤمنين التشجع والصدق
 تأسيابن قباهم كما صرح به الحديث النبوي وهو المضرب عنه بيل التي تضمنها أم أي دع ذلك أحسبوا أن يدخلوا الجنة لآية فيؤل ذلك
 الى الخطاب أقول حاصل كلامه ان الالتفات عند صاحب الكشف هو التعبير عن شيء باحد الطرق الثلاثة مع ان من شأنه التعبير عنه
 بطريق آخر بحسب الظاهر ولا يستلزم الالتفات التعبير عن الشيء سابقا بالفعل وههنا كذلك ولا يخفى ما فيه من التكاف (قوله وفيها
 توقع الخ) قال العلامة الطيبي قال في الاقليد انما تضمنت معنى التوقع لانها جعلت تقيضة قد وفي قدمعنى التوقع تقول قد ركب الامر لقوم
 ينتظرون ركوبه وقولك لما يركب معناه ما وجد بعد ما كنت تتوقعه أقول لا يظهر معنى التوقع ههنا من مخاطبين فان سبب النزول على
 ما نقلنا لا يدل على ذلك بل الظاهر انكار حساب دخول الجنة مع عدم اتيان البأساء والضراء فليتأمل (قوله حكاية حال ماضية) يعني
 ان شرط نصب حتى ان يكون مستقبلا اما حقيقة أو بالنظر الى ما قبلها (٢٢٣) واعتبر كذلك فاذا نظر الى كون القول

المر كور مستقبلا نظر الى
 ما قبله نصب واذا اعتبرانه
 حكاية حال ماضية رفع
 لفوات شرط النصب (قوله
 سئل عن المنفق فأجاب
 ببيان المصرف) الاولى
 أن يقال سئل عن المنفق
 فأجاب ببيان المصرف
 الذي هو أهم على نحو
 تضمن بيان المنفق وعبرة
 الكشف حيث قال قد
 تضمن قوله ما أنفقتم من
 خير بيان ما ينفقونه وهو
 كل خير وبنى الكلام على
 ما هو وأهم وهو بيان
 المصرف أحسن من عبارة
 المصنف (قوله مصدر نعت
 به للبالغة) كلامهم دال
 على انه ليس تقدير في قوله
 وهو كره لكم كما صرحوا
 به في انما هي اقبال وادمار

(ولما يأتكم) ولم يأتكم وأصل ما لم زيدت عليها ما وفيها توقع ولذلك جعلت مقابل قد (مثل الذين
 خلوا من قبلكم) حالهم التي هي مثل في الشدة (مستهم البأساء والضراء) بيان له على الاستئناف
 (وزلوا) وأزعجوا ازعاجا شديدا بما أصابهم من الشدائد (حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه)
 لتناهي الشدة واستطالة المدة بحيث تقطعت حبال الصبر وقرأ ما فاع يقول بالرفع على أنه حكاية حال
 ماضية كقولك مرض حتى لا يرجونه (متى نصر الله) استبطاء له لتأخره (ألا ان نصر الله قريب)
 استئناف على ارادة القول أي فقل لهم ذلك اسعافا لهم الى طلبتهم من عاجل النصر وفيه اشارة الى أن
 الوصول الى الله تعالى والفوز بالكرامة عنده برفض الهوى واللذات ومكابدة الشدائد والرياضات كما قال
 عليه الصلاة والسلام حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات (يسألونك ماذا ينفقون) عن ابن
 عباس رضى الله تعالى عنهما أن عمرو بن الجوح الانصاري كان شيخا هما ذامال عظيم فقال يا رسول الله
 ماذا انفق من أموالنا وأين نضعها فنزلت (قل ما أنفقتم من خير فلو الدين والاقر بين واليتامى
 والمساكين وابن السبيل) سئل عن المنفق فأجيب ببيان المصرف لانه أهم فان اعتداد النفقة
 باعتباره ولا به كان في سؤال عمرو وان لم يكن مذكورا في الآية واقتصر في بيان المنفق على ما تضمنه قوله
 ما أنفقتم من خير (وما تفعلوا من خير) في معنى الشرط (فان الله به عليم) جوابه أي ان تفعلوا
 خيرا فان الله يعلم كنهه ويوفي ثوابه وليس في الآية ما ينافيه فرض الزكاة لينسخ به (كتب عليكم
 القتال وهو كره لكم) شاق عليكم مكروه طبعيا وهو مصدر نعت به للبالغة أو فعل بمعنى مفعول كالخبر
 وقرئ بالفتح على انه افة فيه كالضعف والضعف أو بمعنى الاكرام على المجاز كأنهم أكرهوا ما به لشدة
 وعظم مشقته كقوله تعالى جلته أمه كرها ووضعته كرها (وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم)
 وهو جميع ما كلفوا به فان الطبع يكرهه وهو مناط صلاحهم وسبب فلاحهم (وعسى أن تحبوا شيئا
 وهو شر لكم) وهو جميع ما نهوا عنه فان النفس تحبه وتهواه وهو يفضي بها الى الردى وانما ذكر
 عسى لان النفس اذا ارتاضت ينعكس الامر عليها (والله يعلم) ما هو خير لكم (وأتم لانهمون)

(٣٠ - (بضارى) - اول) ويرد عليه انه لو لم يقدر لم يكن التركيب صحيحا واما المبالغة فانه انشأت من

حمل المصدر عليه ظاهرا وان كان ذو مقدرا كما قالوا ان الاصابع في قوله يجعلون أصابعهم في آذانهم بمعنى الانامل لكن التعبير عن الانامل
 بالاصابع يفيد المبالغة (قوله وهو جميع ما كلفوا به فان الطبع يكرهه الخ) فيه اشارة الى رد سؤال كان قائلا يقول كراهة التكليف ليست
 من شأن المؤمنين فأجاب بان الكراهة امر طبيعي لا مدخل للاختيار فيه فلا ينافي كمال الايمان ويفهم من كلامه ان ما يكرهونه
 مخصوص بما كلفوا به شرعا لكن قد يكره الشخص أمر دنيوي يمتضمنا للخير الدنيوي فهو خير له فلو أريد به ما يشمل هذا الامر
 لكان أعم فائدة الآن يقال لا التفات الى الامر الدنيوي المصرف وأيضا ما سبق هو ما كلفوا به (قوله وانما ذكر عسى الخ) يعني ان
 كون الشيء محبوا أو مكروها للمالم يكن أمرا ثابتا لا انقلاب الامر بعد التحقيق قيل عسى لانه مستعمل في غير المحقق وفيه نظر لان محبة
 الشيء الذي هو شر وكذا كراهة الشيء المحبوب أمر متحقق كغير الوقوع فبقي ايراد السؤال على لفظ عسى والحق أن يقال ان عسى من

الله يقين قال الرضى قال الجوهرى عسى من الله تعالى واجبة لاستحالة الطمع والاشفاق وقوله عسى ربه ان يطلقكن الآية للتخويف كما ان أوفى كلامه للتشكيك لا للشك وقال أبو عبيدة عسى من الله تعالى إيجاب على احدى لغتي العرب ان عسى للرجاء واليقين فيجب أن يكون ايراد عسى لما ذكرنا لما ذكره المصنف (قوله والسائلون هم المشركون الخ) قال العلامة النيسابورى أكثر المفسرين على ان السائلين هم المسلمون ولا يذكر ما ذكره المصنف من انه صلى الله عليه وسلم رد العير والاسارى (قوله لما نزلت أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنيمة) يشعر بان نزولها بسبب الاخذ وهو غير ظاهر ولعل المراد انه وقت النزول وقع الاخذ (قوله وكفر به أى بالله) فيه شيان أحدهما ان القتال فى الشهر الحرام ليس بكفر الثانى ان فى الآية تسكرار لان القتال اذا كان كفرا

(٢٣٤)

الشيء أحدهما ان القتال فى

كان ذنبا كبيرا فيكفى أن يقال أول الأمر انه كفر والجواب عن الأول انه كان كفرا ممن اعتقد الحل وعن الثانى ان فيه ترقيا وكأنه قيل أولا انه ذنب كبير بل كفر فالعطف باعتبار تغاير المفهوم وان كان ماصدا عليه واحدا (قوله ونار) أى كل نار (قوله اذ لا يقدم العطف على الموصول الخ) المراد بالموصول ههنا الصد وعن سبيل الله صلة له (قوله ولا على الهاء فى به الخ) وأيضا فلا معنى للكفر بالمسجد الحرام الابتسكاف قال العلامة التفتازانى كتب صاحب الكشف حاشية فى هذا الموضع حاصلها ان عطف وكفر به على صد عن سبيل الله انما جاز قبل تمامه بصلته التى من جللتها والمسجد الحرام المعطوف

ذلك وفيه دليل على ان الاحكام تتبع المصالح والراجحة وان لم يعرف عينها (يسألونك عن الشهر الحرام) روى أنه عليه الصلاة والسلام بعث عبد الله بن جحش ابن عمته على سرية فى جنادى الآخرة قبل بدر بشهرين ليرصد عير القریش فيها عمرو بن عبد الله الحضرمى وثلاثة معه فقتلوه وأسروا اثنين واستاقوا العير وفيها من تجارة الطائف وكان ذلك غرة رجب وهم يظنون انه من جنادى الآخرة فقالت قریش استحل محمد الشهر الحرام شهرا يأمن فيه الخائف ويبدع فيه الناس الى معاشيتهم وشق ذلك على أصحاب السرية وقالوا ما نبرح حتى تنزل نوبتنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم العير والاسارى وعن ابن عباس رضى الله عنهما لما نزلت أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنيمة وهى أول غنيمة فى الاسلام والسائلون هم المشركون كتبوا اليه فى ذلك تشجيعا وتعييرا وقيل أصحاب السرية (قتال فيه) بدل اشتغال من الشهر الحرام وقرئ عن قتال بتكرير العامل (قل قتال فيه كبير) أى ذنب كبير والاكثر على انه منسوخ بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم خلافا لعطاء وهو نسخ الخاص بالعام وفيه خلاف والاولى منع دلالة الآية على حرمة القتال فى الشهر الحرام مطلقا فان قتال فيه نكرة فى حيز مثبت فلا يعم (وصد) صرف ومنع (عن سبيل الله) أى الاسلام أو ما يوصل العبد الى الله سبحانه وتعالى من الطاعات (وكفر به) أى بالله (والمسجد الحرام) على ارادة المضاف أى وصد المسجد الحرام كقول أبى ذؤاد

أكل امرئ تحسب من امرأ ۞ ونار توقد بالليل نارا

ولا يحسن عطفه على سبيل الله لان عطف قوله وكفر به على وصد مانع منه اذ لا يتقدم العطف على الموصول على العطف على الصلة ولا على الهاء فى به فان العطف على الضمير المحرور انما يكون باعادة الجار (واخراج أهله منه) أهل المسجد الحرام وهم النبى صلى الله عليه وسلم والمؤمنون (أ كبر عند الله) مما فعلته السرية خطأ وبناء على الظن وهو خبر عن الاشياء الاربع المعدودة من كبائر قریش وأفعال مما يستوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث (والفتنة أكبر من القتل) أى ما ترسكبونه من الانحراف والشرك أظاع مما ارتكبوه من قتل الحضرمى (ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم) اخبار عن دوام عداوة الكفار لهم وانهم لا ينفكون عنها حتى يردوهم عن دينهم وحتى للتعليل كقولك أعبد الله حتى أدخل الجنة (ان استطاعوا) وهو استبعاد لاستطاعتهم كقول الواثق بقوته على قرنه ان ظفرت بى فلا تبق على وايدان بانهم لا يردونهم (ومن يرد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك

حبطت

على سبيل الله لوجهين الأول ان الكفر بالله والصد عن سبيله متحدان معنى وكأنه لا فصل بالاجنبى

بين سبيل الله وبين ما عطف عليه ولان عطف الكفر على الصد قبل تمامه بنزلة أن يقال وصد عن سبيل الله والمسجد الحرام الثانى ان هذا التقديم لفرط العناية ومثله لا يعد فصلا والاول أوجه قيل الجيد ان يتعلق بمحذوف أى ويصدون عن المسجد الحرام وهو فى غاية الرداءة أقول كلام صاحب الكشف ثم عند قوله لا يعد فصلا والباقي كلام العلامة ويدل عليه ما ذكره الطيبي ان أبا البقاء قال ان الكلام بتقدير قوله ويصدون عن المسجد الحرام ووجه الرد أن لا حاجة الى هذا التقدير ولا دلالة عليه وليس فى الكلام ما يناسب تقدير الجملة الفعلية المذكورة وانما المقدر صد المسجد الحرام (قوله والاولى منع دلالة الآية الخ) لك أن تناقش فيه بان الظاهر ان السؤال عن

مطلق القتال في الشهر الحرام من غير تخصيص ببعض دول بعض فالوجه العموم كما في قولهم ثمرة خير من جرادة (قوله كما هو مذهب الشافعي) قال العلامة التفتازاني بناء على انه لو أحبطت الاعمال مطلقا لما كان للتقييد بقوله فيمت وهو كاف فائدة واحتج أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه بقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وأجيب بانه يحمل على المقيد عملا بالدليلين ورد بان ذلك انما يكون اذا كان القيد في الحكم واتحدت الحادثة واما في السبب فلا يجوز أن يكون المطلق سببا كما نقيد أقول اذا كان المطلق سببا لا يكون المقيد من حيث هو مقيد سببا بل السبب هو المطلق الحاصل في ضمنه فلا يكون للتقييد دخل في الحكم فلا فائدة في ذكر القيد وههنا موضع نظر ثم قال ثمرة الخلاف تظهر فيمن صلى ثم ارتد نعوذ بالله ثم أسلم يلزمه عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه قضاء تلك الصلاة خلافا للشافعي رضي الله تعالى عنه وفيه نظر أقول لعل وجه النظر ان حبوط العمل انما (٢٣٥) هو بابطال أجره أي لا يترتب ثواب عليه لا انه يلزم قضاؤه (قوله وحتى

للتعليل) لك ان تقول يمكن أن يكون للاتهاء أي ولا يزالون يقاتلونكم الى أن يردوكم عن دينكم ويمكن ان يقال هذا غير مناسب اذ هم لم يردوا أصلا فالمناسب التعليل (قوله لبطلان ما تخيلوه) هو تخيلهم في الاسلام ان عملهم المرضي سبب نجاتهم فانه اذا ارتد الشخص وفي علم الله تعالى انه يستمر على الردة الى الموت نعوذ بالله تعالى صار اعتقاده ان أعماله موجبة لنجاته خيالا باطلا (قوله أولئك يرجون رحمة الله) يعني يستحقون أن يرجوا رحمة الله وهذا مناسب لهم والافكل مؤمن يرجو رحمة الله والمراد من الرحمة الكاملة

حبطت أعمالهم) قيد الردة بالموت عليهما في احباط الاعمال كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى والمراد بها الاعمال النافعة وقرئ حبطت بالفتح وهي لغة فيه (في الدنيا) لبطلان ما تخيلوه وفوات ما لا سلام من الفوائد الدنيوية (والآخرة) بسقوط الثواب (وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) كسائر الكفرة (ان الذين آمنوا) نزلت أيضا في أصحاب السرية لما ظن بهم انهم ان سلموا من الانم فليس لهم أجر (والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله) كمر الموصول لتعظيم الهجرة والجهاد كأنهم مستقلان في تحقيق الرجاء (أولئك يرجون رحمة الله) ثوابه أثبت لهم الرجاء اشعارا بان العمل غير موجب ولا قاطع في الدلالة سيما والعبرة بالخواتيم (والله غفور) لما فعلوا خطأ وقلة احتياط (رحيم) باجزل الاجر والثواب (يسألونك عن الخمر والميسر) روى انه نزل بمكة قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا فاخذ المسلمون يشربونها ثم ان عمر ومعاذ ونفرا من الصحابة قالوا أفتنا يا رسول الله في الخمر فانها مذهب للعقل مسلبة للمال فنزلت هذه الآية فشر بها قوم وتر كما آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشر بواو سكر وافأما أحدهم فقرا قل يا أيها الكافرون اعبدوا ما تعبدون فنزلت لا تقر بواو الصلاة وأتم سكرارى فقل من يشربهما ثم دعا عتب بن مالك سعد بن أبي وقاص في نفر فلم يسكروا افتخروا وتناشدوا فاشد سعد شعرا فيه هجاء الانصار فضربه أنصاري بلحى بعير فشجه فشكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر رضي الله عنه اللهم بين لنا في الخمر بينا شافيا فنزلت انما الخمر والميسر الى قوله فهل أنتم منتهون فقال عمر رضي الله عنه اتهمنا يارب والخمر في الاصل مصدر خمره اذا ستره سمي بها عصير العنب والتمر اذا اشتد وغلا كأنه يخمر العقل كما سمي سكرالا انه يسكره أي يحجزه وهي حرام مطلقا وكذا كل ما أسكر عتدا كثر العلماء وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى تقيم الزبيب والتمر اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم اشتد حل شربه مادون السكر والميسر أيضا مصدر كالوعد سمي به القمار لانه أخذ مال الغير بميسر أو سلب يساره والمعنى يسألونك عن تعاطيها لقوله تعالى (قل فيهما) أي في تعاطيها (انكم كير) من حيث انه يؤدي الى الانتكاب عن المأمور وارتكاب المحذور وقرأ جزء والكسائي كثير بالثاء (ومنافع للناس) من كسب المال والطرب والانتذاذ ومصادقة الفتيان وفي الخمر خصوصات تشجيع الجبان وتوفير

(قوله أثبت لهم الرجاء الخ) الامر الاول بيان فائدة اثبات الرجاء لهم والاخير ان مصححان هذا الاثبات والمراد من عدم قطع الدلالة انه لا يدل بمجرد العمل على الرحمة اذ طأ شروط مثل الاخلاص في العمل والعلم بتحقيقها في غاية العسر (قوله حيث يؤدي الى الانتكاب عن المأمور وارتكاب المحذور) أي ليس معنى قوله تعالى فيهما انهم كبير ان شرب الخمر حرام وكذا الميسر والا لا تنهوا جميع الصحابة عن شربها بعد نزول الآية وكانوا ممنوعين منها لكن الروايات المذكورة دلت على خلاف ذلك وسيجيء الاشارة الى ما ذكرنا حيث قال والظاهر انه ليس كذلك لما روي واعلم ان العلامة النيسابوري قال في تفسيره انه ليس في الآية بيان اهم عن أي شيء سألوا فيحتمل انهم سألوا عن حقيقة وماهيته ويحتمل انهم سألوا عن حل الاندفاع وحرمة ويحتمل انهم سألوا عن حل شربه وحرمة الا أنه تعالى لما أجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على ان ذلك السؤال كان واقعا عن الحل والحرمة واما كيفية دلالة الآية على الحرمة فهي انها

مسئله على ان في الخمر والام حرام وقد جعل الله الائم لازما لما هي الخمر فيلزمها الائم على جميع التفادير من الشرب وهب ذلك من وجوه الاتقاع وانما يقنع كبار الصحابة بهذه الآية طلبا لما هو كد في التحريم ثقة واطمئنانا اه كلامه وهو صريح في أن هذه الآية حاكمة بحرمة شرب الخمر وعلى هذا يشكل بشرب بعض كبار الصحابة بعد نزول هذه الآية (قوله قل العفو) لك ان تقول عبارة السؤال في الموضوعين واحد فكيف يختلف المعنى وعلى تقديره لم يعلم المراد في الموضوعين قلنا يعلم المراد في الموضوعين بقريته الجواب في الموضوع الاول لما أجيب بما يصلح أن (٢٣٦) يتفق من الخير علم ان السؤال عن المنفق وفي الثاني لما أجيب عن السؤال

بالعفو علم ان السؤال عن كيفية الانفاق ومضمون الكلام في الاول يسألونك أي شيء ينفقونه وفي الثاني يسألونك على أي طريقة ينفقون أينفقون أيضا متيسرا أو أعم منه أي سواء كان متيسرا أو متعسرا فاجيب بانفاق المتيسر السهل لا المتعسر (قوله أي مثل ما بين ان العفو أصلح الخ) لك أن تقول هذا أمر قريب والمشار اليه بذلك بعيد والجواب ان الشيء لما تكلموا به صار بعيدا وقد مر ذلك في ذلك الكتاب وقال العلامة التفتازاني ان قوله تعالى في الدنيا والآخرة اما ان يتعلق يتفكرون أو يبين الله وعلى الاول فقوله كذلك أي ذلك التبيين اما أن يكون اشارة الى جواب يسألونك ماذا ينفقون أو الى جواب يسألونك عن الخمر والميسر

المروة وتقوية الطبيعة (واثمها أكبر من نفعها) أي المفسدات التي تنشأ منها أعظم من المنافع المتوقعة منها ولهذا قيل انها المحرمة للخمر لان المفسدة اذا ترجحت على المصلحة اقتضت تحريم الفعل والظاهر انه ليس كذلك لما مر من ابطال مذهب المعتزلة (ويسألونك ماذا ينفقون) قيل سألوه أيضا عمرو بن الجوح سأل أولا عن المنفق والمصرف ثم سأل عن كيفية الانفاق (قل العفو) العفو يقضي الجهد ومنه يقال للارض السهلة وهو ان ينفق ما يتيسر له بذله ولا يبلغ منه الجهد قال خذ العفو مني تستدعي مودتي * ولا تنطقي في سورتي حين أغضب وروى أن رجلا أتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يبيضة من ذهب أصابها في بعض المغام فقال خذها مني صدقة فاعرض عليه الصلاة والسلام عنه حتى كرر عليه مرارا فقال هاتهما مفضبا فأخذها فخذفها حذفا لو أصابه لشجه ثم قال يأتي أحدكم بماله كله يتصدق به ويجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن ظهر غنى وقرأ أبو عمرو ورفع العفو (كذلك يبين الله لكم الآيات) أي مثل ما بين ان العفو أصلح من الجهد أو ما ذكر من الاحكام والكاف في موضع النصب صفة لمصدر محذوف أي تبيننا مثل هذا التبيين وانما واحد العلامة والمخاطب به جمع على تأويل القبيل والجمع (لعلكم تتفكرون) في الدلائل والاحكام (في الدنيا والآخرة) في أمور الدارين فتأخذون بالاصلح والانتفع فيه ما وتجتنبون عما يضركم ولا ينفعكم أو يضركم أكثر مما ينفعكم (ويسألونك عن اليتامى) لما نزلت ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما الآية اعتزلوا اليتامى ومخالطتهم والاهتمام بأمورهم فشق ذلك عليهم فذكر ذلك لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنزلت (قل اصلاح لهم خير) أي مداخلتهم لاصلاحهم أو اصلاح أموالهم خير من مجانبتهم (وان تخالطوهم فآخوانكم) حث على المخالطة أي انهم آخوانكم في الدين ومن حق الاخ ان يخالط الاخ وقيل المراد بالمخالطة المصاهرة (والله يعلم المفسد من المصلح) وعيد ووعده ان خالطهم لافساد واصلح أي يعلم أمره فيجازه عليه (ولو شاء الله لأعنتكم) أي ولو شاء الله أعانكم لا عنتكم أي كفكم ما يشق عليكم من العنت وهي المشقة ولم يجوز لكم مداخلتهم (ان الله عزيز) غالب يقدر على الاعنات (حكيم) يحكم ما تقتضيه الحكمة وتتسع له الطاقة (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) أي ولا تنزوجوهن وقرئ بالضم أي ولا تنزوجوهن من المسلمين والمشركات نعم الكتابيات لان أهل الكتاب مشركون لقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله تعالى سبحانه عما يشركون ولكنها خصت عنها بقوله والمحصنات من الذين أتوا الكتاب روى انه عليه الصلاة والسلام بعث مرثدا

وعلى الثاني لم يبين المشار اليه بقوله كذلك فكأنه جميع ما سبق من البيانات أقول يمكن ان يقال لما بين الغنى صاحب الكشف المشار اليه على الاول اكتفى به اذ لا فرق بينهما في أن المشار اليه بذلك اما تبين كون العفو أصلح أو تبين جواب سؤال عن الخمر والميسر فان قيل مثل هذين التبيينين ليس في الآخرة اذ ليس فيها أحكام ونسكاليف قلنا المراد ببيان الله لكم الآيات في أمر الدنيا والآخرة وما يتعلق بهما العلكم تتفكرون فتعملون بما هو أنفع (قوله وتتسع له الطاقة) هذا يدل على ان عدم مداخله اليتامى خارج عن وسع الطاقة وليس كذلك فعنى وسع الطاقة ههنا التيسر ولا ينبغي ان عدم مداخله اليتامى لاصلاحهم ليس بمتيسر بل متعسر (قوله وقرئ بالضم) أي قرئ لا تنكحوهن بضم التاء والمعنى واحد

(قوله ولائمة مؤمنة خير من مشركة) فيه انه يفيد ان في المشركة نفعاً لكن المؤمنة خير منها وائس كذلك اذا لا نفع في المشركة لا يقال اهل الخير ههنا ليس صيغة التفضيل بل بمعنى النافع لا نقول اذا استعمل الخير بل افعل بمن فلا بد ان يكون للتفضيل والجواب ان التفضيل يفيد ان يكون المفضل عليه يشارك المفضل تحقيقاً وتقديراً كما قال الله تعالى أصحاب الجنة يومئذ خير مستقراً وحسن مقبلاً أى ان كان في النار خير كما يقتضيه حال الكفرة في اختيارهم ما يوجب النار فلا بد ان تكون الجنة خير منها كذا قاله الرضى فعنى الآية ولائمة مؤمنة خير من مشركة لو فرض ان في المشركة صلاحاً وفائدة ويمكن أن يقال ان النفع أعم من الدين والديوى وللشركة لنفع الديوى وهذا حظ النفس (قوله والواو للحال ولو بمعنى ان) انما جعل لو بمعنى ان لان المراد الاستقبال لا الماضي أى

(٢٣٧)

لانكحو المشركات في المستقبل وان أعجبكم وهذا خلاف ما قاله العلامة التفتازانى من ان كلمة لو في هذا الموضع لا تكون لا تنفاء الشئ لا تنفاء غيره ولا للضى وكذا كلمة ان لا تكون بقصد التعليق والاستقبال بل المعنى فبهما ثبوت الحكم البتة ولذا يقال انه للتأكيـد ثم قال الواو عند بعضهم للعطف على مقدر أى الائمة المؤمنة خير من المشركة لو لم تعجبكم وكذا الاولى خير من الثانية لو تعجبكم وعند صاحب الكشاف انه للحال ومقتضاه ان يكون الواقع بعد الواو أعنى الفـعل مع الحرف في موقع الحال ولا يستقيم فلذا قال صاحب الكشاف المعنى ولو كان الحال كذا دون الحال لو كان كذا ولا يخفى في حاله

الغنى الى مكة ليخرج منها أناساً من المسلمين فأتته عناق وكان يهواها في الجاهلية فقالت ألا نخلو فقال ان الاسلام حال بيننا فقالت هل لك أن تتزوج بي فقال نعم ولكن أستأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستأمره فنزلت (ولائمة مؤمنة خير من مشركة) أى ولا امرأة مؤمنة حرة كانت أو مملوكة فان الناس كلهم عبيد الله وأماؤه (ولو أعجبكم) بحسنها وشمائلها والواو للحال ولو بمعنى ان وهو كثير (ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا) ولا تزوجوا منهم المؤمنات حتى يؤمنوا وهو على العموم (ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم) تعليل للنهي عن مواصلة من هم وترغيب في مواصلة المؤمنين (أولئك) اشارة الى المذكورين من المشركين والمشركات (يدعون الى النار) أى انكفروا المؤدى الى النار فلا يليق موالاتهم ومصاهرتهم (والله) أى وأولياؤه يعنى المؤمنين حذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامه تفخيماً لشأنهم (يدعوا الى الجنة والمغفرة) أى الى الاعتقاد والعمل الموصلين اليهما فهم الاحقاء بالمواصلة (بأذنه) أى بتوفيق الله تعالى وتيسيره أو بقضائه وإرادته (ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون) السكى يتذكروا أو لا يكونوا بحيث يرجى منهم التذكركم لما ركز في العقول من ميل الخير ومخالفة الهوى (ويسألونك عن المحيض) روى ان أهل الجاهلية كانوا لا يسألون الحيض ولا يؤاكلونها كفعل اليهود والمجوس واستمر ذلك الى أن سأل أبو الدحداح في نفر من الصحابة عن ذلك فنزلت والمحيض مصدر كالجى والمبيت وأعله سبحانه وتعالى انما ذكر يسألونك بغير واو ثلثاً ثم بها ثلثاً لان السؤالات الاولى كانت في أوقات متفرقة والثلثة الاخيرة كانت في وقت واحد فلذلك ذكرها بحرف الجمع (قل هو أذى) أى الحيض شئ مستقذر مؤذ من يقربه نفرة منه (فاعتزلوا النساء في المحيض) فاجتنبوا مجامعهن لقوله عليه السلام انما أمرتم أن تعتزلوا مجامعهن اذا حضن ولم يأمركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم وهو الاقتصاد بين افراط اليهود وتفریط النصارى فانهم كانوا يجامعونهن ولا يباليون بالحيض وانما وصفه بأنه أذى ورتب الحكم عليه بالفاء اشعاراً بأنه العلة (ولا تقربوهن حتى يطهرن) تأكيـد للحكم وبيان لغايته وهو ان يغتسلن بعد الانقطاع ويدل عليه صريحاً قراءة جزء والكسائى وعاصم في رواية ابن عباس يطهرن أى يتطهرن بمعنى يغتسلن والتزام قوله (فاذا تطهرن فاتوهن) فانه يقتضى تأخير جواز الاتيان عن الغسل وقال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه اذا طهرت لاكثر الحيض جاز قربانها قبل الغسل (من حيث أمركم الله) أى الماتى الذى أمركم الله به وحاله لكم (ان الله يحب

أقول هذا اشارة الى ضعف ما قاله صاحب الكشاف اما أولاً فلائمة خلاف الظاهر جداً بل ليس معناه ما ذكر واماً ثانياً فلائمة الظاهر انه اذا قدر المعنى ولو كان الحال أعجبكم لا يستقيم المعنى الا اذا قدر شئ أى ولو كانت الحال انها أعجبكم (قوله وهو على العموم) أى عدم تزويج المشركين المسلمات باق على عمومته ولا يستثنى منه شئ بخلاف تزويج المشركات فانه يستثنى منه الحرة الكتابية (قوله روى ان أهل الجاهلية) الى قوله فنزلت ههنا اشكال وهو ان الآية غير ظاهرة الدلالة على رد ما فعلوه من عدم المواكلة والمساكنة بل الاعتزال ظاهر في مطلق البعد عنهن كما سيحىء في كلام صاحب الكشاف فكيف تكون الآية نازلة في رددهم ولو كانت كذلك لمناسب أن يكون فيها اشعار بسوء صنيعهم والمنع عما فعلوا والجواب ان قوله تعالى فاتوهن من حيث أمركم الله مشعر بان المنع انما هو عن الوطء والاعتزال

انما هو عن ترك الوطء والاولى أن قال قوله تعالى قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض دال على أن علة الاعتزال إنما هي كون الحيض أذى كما صرح به المصنف ولا يخفى أن كونه أذى إنما هو بالنسبة إلى الوطء لا بالنسبة إلى المواكاة والمساكنة فعمل ان المراد من الاعتزال ترك الوطء وما قاله صاحب الكشف لا يحتاج إلى هذا التكلف فإنه قال روى أن أهل الجاهلية كانوا إذا حاضت المرأة لم يؤثوا كلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها ولم يساكنوها في بيت فلما نزلت أخذ المسلمون بظاهر اعتزالهن فأخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الأعراب إن البرد شديد والثياب قليلة فإن أثر ما هن بالثياب هلك سائر أهل البيت وإن استأثر ما هلكت الحيض فقال عليه الصلاة والسلام إنما أمرتم أن تعتزلوا مجامعتهم إذا حضن ولم يأمركم بأخراجهن من البيوت لكن ليس فيه سبب النزول (قوله نساؤكم حرث لكم أي موضع حرث لكم) يمكن أن يكون مراده أنه بتقدير مضاف فيكون المجاز في حكم الأعراب وإن يكون حرث بمعنى موضع الحرث فيكون المجاز في نفس الكلمة وهذا التعبير فيه مبالغة وكأنه جعل فائدة النساء الحرث بل جعلهن عين الحرث أشعاراً بان الفائدة الكلية ليست طلب الشهوة بل طلب الولد كما أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تنكحوا تنكحوا فإني أباهي بكم الاعم يوم القيامة ولو بالسقط (قوله شبهن بها تشبيهاً لما يليق) (٢٣٨) في أرحامهن بالبذور) هذا يدل على أن تشبيه النساء بموضع الحرث فرع تشبيه النطفة

بالبذور لأن كمال حسن الاول بالثاني (قوله فأتوا حرثكم) هذه التاء فاء الجزاء أي إذا كانت النساء موضع حرث فأتوا حرثكم أي شتم (قوله تعالى وبشر المؤمنين) أي السكامين هذا عطف على قل هو أذى وفيه تخريض على امتثال ما سبق وتقديم لان التبشير لا يكون إلا للطائع هذا قاله العلامة التفتازاني وفيه شيء وهو أن قل هو أذى جواب لقوله تعالى ويسألونك عن الحيض لكن قوله تعالى وبشر المؤمنين لا يصلح جواباً للسؤال المذكور

التوايين) من الذنوب (ويحب المتطهرين) أي المتزهين عن الفواحش والافتقار كجامعة الحائض والانتبان في غير التأتى (نساؤكم حرث لكم) موضع حرث لكم شبهن بها تشبيهاً لما بقي في أرحامهن من النطفة بالبذور (فأتوا حرثكم) أي فأتوهن كما تاتون المحارث وهو كالبيان لقوله فأتوهن من حيث أمركم الله (أي شتم) من أي جهة شتم روى أن اليهود كانوا يقولون من جامع امرأته من ذر هاني قبلها كان ولدها أحوّل فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت (وقدموا لأنفسكم) ما يدخر لكم من الثواب وقيل هو طلب الولد وقيل التسمية عند الوطء (واتقوا الله) بالاجتناب عن معاصيه (واعلموا أنكم ملاقوه) فتزودوا ما لا تقتضون به (وبشر المؤمنين) الكاملين في الإيمان بالكرامة والنعيم الدائم أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أن ينصحبهم ويبشر من صدقه وامثل أمره منهم (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس) نزلت في الصديق رضي الله تعالى عنه لما حلف أن لا ينفق على مسطح لا فتراته على عائشة رضي الله تعالى عنها أوفى عبد الله بن رواحة حلف أن لا يكلم ختنه بشير بن النعمان ولا يصلح بينه وبين أخته والعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة نطق لما يعرض دون الشيء وللمعرض للامر ومعنى الآية على الاول ولا تجعلوا الله حاجزاً لما حلفتم عليه من أنواع الخير فيكون المراد بالإيمان الامور والمخوف غلبها كقوله عليه السلام لا بن سمره إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فأت التي هي خير وكفر عن يمينك وإن مع صلتها عطف بيان لها واللام صلة عرضة لما فيها من معنى الاعتراض ويجوز أن تكون للتعليل ويتعلق ان بالفعل أو بعرضة أي ولا تجعلوا الله عرضة لان تبروا والاجل إيمانكم به وعلى الثاني ولا

واعلمه معطوف على مقدر مثل أخبرتكم بذلك وانذر المخالفين وسيجيء نظيره عن قريب في كلام العلامة (قوله تجعلوه

تعالى ولا تجعلوا الله عرضة) قال العلامة التفتازاني النهي في قوله ولا تجعلوا لا يحتمل أن يكون عطف على مقدر أي امتثلوا ما أمرتم به ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم وهذا هو الظاهر أقول لان عطف على ما في خبر قل يوجب أن يكون داخل في الجواب عن السؤال المذكور ولا يخلو عن بعد (قوله وإن مع صلتها عطف بيان لها) أي عطف بيان للإيمان نص عليه صاحب الكشف ويكون المعنى لا تجعلوا الله حاجزاً للأشياء التي حلفتم عليها ان لا تفعلوها وهي البر والتقوى والاصلاح وهذا أي كونه عطف بيان مخالف لما قاله ابن هشام في المعنى من ان عطف البيان لا يخالف متبوعه في التعريف والتكبر قال وأما قول الزمخشري ان مقام ابراهيم عطف بيان لآيات بينات فسهو وعلى هذا يكون بدلاً ولا يلزم النعت فقد رد الرضى على ابن الحاجب وجوب وصف النكرة المبدلة من المعرفة (قوله ويتعلق ان تبروا بالذلل أو بعرضة) هذا متعلق بقوله أو للتعليل أي اذا كان اللام في قوله تعالى لايمانكم للتعليل فيجوز أن يكون ان تبروا مفعول للجعل بتقدير اللام وان يكون متعلقاً بعرضة وعلى الاول معناه ولا تجعلوا الله للبر عرضة أي حاجزاً لأجل إيمانكم والمقصود ان جعلكم الله للبر عرضة أي حاجزاً الكثرة حلفكم به منهى عنه ولذا قال ويتعلق ان تبروا بالفعل

أى بالنهي دون النهي وعلى الثاني لا تجعلوا الله حاجزاً لبر لا جعل إيمانكم به ولا يخفى أن الظاهر جعله متعلقاً بعرضه (قوله معرضاً لإيمانكم به) أى معرضاً متعلقاً به ويأتيه ويرد عليه كثرة حلفكم لأن كثرة الحلف به تعالى توجب الجراءة على الاسم الشريف ولا يناسب فرط التعظيم (قوله أو كقول العرب لا والله بلى والله لمجرد التأكيد) ظهر منه أنه لو قال هذين اللفظين بقصد التأكيد مع كذبه لا يؤخذ القائل بتأكيد كذبه بهما وهذا موضع نظر إذ كيف يجوز أن يؤكّد شخص كلامه بالكاذب بالاسم الشريف فالظاهر الجمل على الأولين وهو أن يكون صدوره بسبق اللسان أو منع الجهل بمعناه إلا أن يخص الحكم بمثل ما قال القائل سأفعل ذلك والله قاصداً فعله أو يخص بغير الكذب (قوله أقوله ولكن

(٢٣٩)

ما يقصده به التأكيد أو على كل مما ذكر ولا يخفى أنه لا يناسب ظاهر معنى التأكيد إذ فيه كسب القاب أيضاً إلا أن يراد بالكسب قصد الحلف (قوله حيث لم يجعل الخ) فيفهم من الآية حال يمين اللغو وحال يمين انعقد عليها القلب إذ يعلم أنه لا يؤخذ بالاول ولم يجعل المؤاخذة على الثاني (قوله أضيف الى الطرف على الاتساع) قد مر أن الاتساع في الطرف أن لا يقدر معه في توسعاً ولك أن تقول لم لا يجوز أن تكون الاضافة بمعنى في كضرب اليوم ولا اتساع فيكون الاتساع على مذهب من لم يجوز الاضافة بمعنى في (قوله بأنفسهن) أى يتربصن بأنفسهن من غير أن يكون إكراه

تجعلوه معرضاً لإيمانكم فتبتدئونه بكثرة الحلف به ولذلك ذم الخلاف بقوله ولا تطع كل خلاف مهين وإن تبروا علة للنهي أى أمها كم عنه إرادة بر كم وتقوا كم وأصل حكم بين الناس فإن الخلاف مجترى على الله تعالى والمجترى عليه لا يكون برامتقياً ولا موثقاً به في إصلاح ذات البين (والله سميع) لإيمانكم (عليكم) بنياتكم (لا يؤخذكم الله باللغو في إيمانكم) اللغو الساقط الذي لا يعتد به من كلام وغيره ولغو اليمين ما لا عقده معه كما سبق به اللسان أو تكلم به جاهلاً لمعناه كقول العرب لا والله وبلى والله لمجرد التأكيد لقوله (ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم) والمعنى لا يؤخذكم الله بعقوبة ولا كفارة بما لا قصد معه ولكن يؤخذكم بهما أو باحدهما بما قصدتم من الإيمان وواطأت فيها قلوبكم ألسنتكم وقال أبو حنيفة اللغو أن يحلف الرجل بناء على ظنه الكاذب والمعنى لا يعاقبكم بما أخطأتم فيه من الإيمان ولكن يعاقبكم بما عمدتم الكذب فيه (والله غفور) حيث لم يؤخذ باللغو (حليم) حيث لم يجعل بالمؤاخذة على يمين الجد ترصاً للتوبة (للذين يؤلون من نسائهم) أى يحلفون على أن لا يجامعوهن والايلاء الحلف وتعديته بعلى ولكن لما ضمن هذا القسم معنى البعد عدى بمن (تربص أربعة أشهر) مبتدأ وما قبله خبره أفعال الظرف على خلاف سبق والتربص الانتظار والتوقف أضيف الى الظرف على الاتساع أى للمولى حق التلبس في هذه المدة فلا يطالب بنية ولا طلاق ولذلك قال الشافعى لا إيلاء إلا فى أكثر من أربعة أشهر ويؤيده (فإن فاؤا) رجعوا فى اليمين بالحنث (فإن الله غفور رحيم) للمولى أم حنثه إذا كفر أو مات أو خي بالايلاء من ضرار المرأة ونحوه بالفيتنة التى هى كالتوبة (وان عزموا الطلاق) وان صمموا قصده (فإن الله سميع) لطلاقهم (عليهم) بغرضهم فيه وقال أبو حنيفة الإيلاء فى أربعة أشهر فافوقها وحكمه أن المولى أن فاء فى المدة بالوطء أن قدروا بالوعد أن يحجز صح الفى ولزم الواطئ أن يكفر والابنت بعدها بطلقة وعندنا يطالب بعد المدة باحد الأمرين فإن أتى عنهما طلاق عايه الحاكم (والمطلقات) يريد بها المدخول بهن من ذوات الأقراء لما دلت عليه الآيات والأخبار أن حكم غيرهن خلاف ما ذكر (يتربصن) خبر بمعنى الأمر وتغيير العبارة للتأكيد والاشعار بأنه مما يجب أن يسارع الى امتثاله وكأن المخاطب قصد أن يمثّل الأمر فيخبر عنه كقولك فى الدعاء رحك الله وبنائه على المبتدأ يزيد فضل تأكيد (بأنفسهن) تهيبج وبعثهن على التربص فإن نفوس النساء طوامح الى الرجال فأمرن بأن يقمنهنا ويحملنهنا على التربص

وتكليف من الغير يعنى هذا التربص مما لا ينبغي أن يتعاق به تكليف من الغير بل عليهن أن يتربصن بلا باعث من الغير ففيه تأكيد كما لا يخفى (قوله ويؤيده فإن فاؤا) وجهه التأييد أنه يدل على أن الفيتنة لا تكون إلا بعد أربعة أشهر وكذا عزم الطلاق بالمعنى المذكور فلو كان الإيلاء موجوداً قبل أربعة أشهر لزم تحقيق الفيتنة قبلها أيضاً (قوله تعالى وان عزموا الطلاق) الآية دال على أنه لا يقع الطلاق بمجرد مضي المدة كما هو مذهب أبى حنيفة رضى الله عنه بل لابد من الطلاق وقوله تعالى فإن الله سميع عليم يدل على أن المراد من عزم الطلاق عزم يكون معه الطلاق والايلاء لا يلازم قوله فإن الله سميع عليم وأما التأويل بأن العزم لا يخلف في الغالب عن مقالة ولا بد من أن يحدث نفسه فيكون المراد بالسماع سماع الكلام النفسى بخلاف الظاهر (قوله وبنائه على المبتدأ يزيد فضل تأكيد اثبوت التقوى) فإن يتربصن منسوب الى فاعله والجملة منسوبة الى المبتدأ أفكان فيه تكرار الاسناد وإنما قال فضل تأكيد لأن أصل التأكيد حاصل من

التعبير بصيغة المضارع لما قاله من أنه خبر في معنى الأمر وتغيير العبارة للتأكيد (قوله وأصله الانتقال من الطهر إلى الحيض وهو المراد به في الآية) فيه نظر من وجهين أحدهما أن الأصل ما ذكر بل لفظ مشترك بين المعنيين المذكورين كما هو مذکور في الكشف الثاني أن المراد من القرء في الآية على القول المرجح للشافعي ليس مجرد الانتقال من الطهر إلى الحيض بل الطهر المتخلل بين الحيضتين كما ذكرنا ولا قال الإمام النووي في المہاج وهل يحسب طهر من لم تحض قرأ قولاً بناء على أن القرء انتقال من طهر إلى حيض أو طهر محتوش بدمين والثاني أظهر (قوله وهو يدل على براءة الرحم لا الحيض كما قاله الحنفية) لك أن تقول بل الحيض يدل على براءة الرحم (قوله من الولد والحيض) الظاهر الأول إذ ليس الحيض مخلوقاً في الرحم وإنما ينصب إليها من أعضاء أخرى وأما المخلوق فيه فهو الولد (قوله لما ضاع فيهما من قرء نسائكما) فالقرء بمعنى الطهر إذا الحيض لا يوصف بالضياح اذهن لا يجامعن فيه (قوله فطلقوهن لعدتهن) أي هذا اللام للتأقيت كما قال الله تعالى أقم الصلاة لدلوک الشمس فالعنى فطلقوهن وقت عدتهن فيعلم أن المراد من العدة الطهر لا الحيض إذ الطلاق المشروع لا يكون في الحيض (٢٤٠) لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن الخ ومحصل هذا الكلام أن ثلاثة قرء عبارة عن

العدة فيجب أن يكون الطهر لا الحيض لأن العدة هي الطهر لا الحيض لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اذ هو أمر بالطلاق وقت العدة والطلاق في الحيض ممنوع شرعاً فيجب أن تكون العدة الطهر (قوله عليه السلام ثم تحيض ثم تطهر) لما لم يكتف بالطهر الأول علم أن الطهر الأول لا يدل على براءة الرحم فالطلاق في الحيض الذي بعد الطهر الأول ممنوع فيجب أن يكون طهر ثان حتى يصح الطلاق فيه (قوله ليس المراد منه تقييد في الحل بإيمانهن

(ثلاثة قرء) نصب على الظرف أو المفعول به أي يترتب من مضياها وقرء جمع قرء وهو يطلق للحيض كقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام أقرائك وللطهر الفاصل بين الحيضتين كقول الأعشى مورتة ما لا وفي الحى رفعة * لما ضاع فيهما من قرء نسائكما

وأصله الانتقال من الطهر إلى الحيض وهو المراد به في الآية لأنه الدال على براءة الرحم لا الحيض كما قاله الحنفية لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن أي وقت عدتهن والطلاق المشروع لا يكون في الحيض وأما قوله عليه السلام طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان فلا يقاوم ما رواه الشيخان في قصة ابن عمر مره فليراجعها ثم ليسسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن تطلق لها النساء وكان القياس أن يذكّر بصيغة القلة التي هي الأقراء ولكنهم يتسعون في ذلك فيستعملون كل واحد من البناءين مكان الآخر ولعل الحكم للماعم المطلقات ذوات الأقراء تضمن معنى الكثرة فحسن بناؤها (ولا يحل لمن أن يكتم ما خلق الله في أرحامهن) من الولد أو الحيض استجبالاً في العدة وإبطالاً لحق الرجعة وفيه دليل على أن قولها مقبول في ذلك (إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر) ليس المراد منه تقييد في الحل بإيمانهن بل إن تنبيهه على أنه ينافي الإيمان وإن المؤمن لا يجترئ عليه ولا ينبغي له أن يفعل (وبعولتهن) أي أزواج المطلقات (أحق بردهن) إلى النكاح والرجعة إليهن وإن كان إذا كان الطلاق رجعياً للآية التي تتلوها فالضمير أخص من المرجوع إليه ولا امتناع فيه كما لو ذكر الظاهر وخصه والبعولة جمع بعول والتاء لتأنيث الجمع كالعمومة والخولة أو مصدر من قولك بعول حسن البعولة نعت به أو أقيم مقام المضاف المحذوف أي وأهل بعولتهن وأفعله هنا بمعنى الفاعل (في ذلك) أي في زمان التربص (إن أرادوا إصلاحاً) بالرجعة

الخ) لا يخفى أن الظاهر هو التقييد المذكور وهذا يناسب مذهب أبي حنيفة من أن الكافر غير مكلف بالفروع لا خلافه يحتاج إلى تقدير ويكون التقدير ولا يحل لمن أن يكتم ما خلق الله في أرحامهن ولا يكتمن أن كن يؤمن بالله واليوم الآخر (قوله للآية التي تتلوها) وهي قوله تعالى الطلاق مرتان إذ يفهم منها أن الكلام في الطلاق الرجعي كما سيصرح به (قوله فالضمير أخص من المرجوع إليه ولا امتناع فيه الخ) أي لا امتناع في أن يكون الضمير خاصاً والمرجع إليه عاماً كما أنه لا امتناع في تكرار الظاهر وتخصيصه مع بقاء المقدم على عمومته وذلك أن تفرق بينهما بان الظاهر إذا خصص بشئ كان تخصيصه بذكر الشئ معه وأما الضمير فيكون راجعاً إلى ما سبق وهو عام والأولى أن يقال المرجوع المذكور معنى وهو المطلقة الرجعية لأنه يستفاد من الكلام كما قالوا في قوله تعالى ولا يؤيه لـكل واحد منهما السدس مما ترك أن كان له ولدان ضمير أبو به راجع إلى الميت المستفاد من الكلام (قوله والتاء لتأنيث الجمع) قال الزجاج بعولة جمع بعول كذا ذكر وذكورة وعم وعمومة والهاء زيادة مؤكدة لمعنى تأنيث الجمع وهذه الأمثلة سماعية لا قياسية فلا تقول في كعب كعوبة (قوله مصدر نعت به) أي البعولة مصدر في الأصل أريد منها المتصف بها (قوله وأفضل ههنا بمعنى الفاعل) أي ليس المراد منه أفعول التفضيل ليكون المعنى وبعولتهن أقوى وأزيد حقاً في الرجعة من الزوجات إذ

ليس لها حق في الرجعة انما الرجعة للزوج وقال صاحب الكشاف المعنى ان الرجل اذا اراد الرجعة وأبناها المرأة وجب ايثار قوله على قولها وكان هو أحق منها لان لها حق الرجعة قال العلامة الطيبي يشير الى أن تسمية اباء المرأة رجعة للتلبس اما للتغيب أو المشاكلة أو من باب الصيف أحر من الشتاء وذلك ان الشارع أبغض المفارقة وأحب الموافقة فكان طاب الرجعة من البعولة أبلغ في بابه من طلب الفرقة من المرأة أقول هذا المعنى غير مفهوم من كلام الكشاف ولا يخلو عن ركازة بل اظهر منه ما قاله لعلامة التفات زاني المعنى انهم أحق بتلبسهم بالرجعة منهم بالاباء هذا ما ذكره والذي يخطر لي ان معناه وبعواتهن أحق بردهن من مفارقتهن كما روى العلامة الطيبي عن أبي داود عن محارب بن دينار ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما أحل الله شيئا أبغض اليه من الطلاق وفي رواية قال أبغض الحلال الى الله الطلاق فالمعنى ان للزوج الرجعة والطلاق لكنه أحق بالرجعة من الطلاق ومرجعه ان الرجعة أنسب وأصلح له من الفراق وتوضيحه ان الزوج أحق بالرجعة منه بالمفارقة والمفضل عليه واحد بالذات مختلف بالاعتبار كما يقال زيد باعته بارانه عالم أشرف منه باعتبار انه شاعر (قوله بل التحريض الخ) فيكون ههنا مقدر ويكون التقدير وبعواتهن أحق بردهن فليردوهن ان أرادوا اصلاحا ويمكن ان يقال هذا قيد لكونهم أحقاء بالرجعة أي هم أحق بالرجعة اذا لم (٢٤١) يقصدوا ضرر الزوجات أي الرجعة مناسبة لهم وتنفعهم اذا لم يقصدوا الضرر

فان قصده فليسوا أحق بالرجعة بل هم أحقاء بالتفريق (قوله لاني الجنس) أي الحق الواجب لهم على الازوج ليس من جنس الحق الواجب لهم عليهم وهو ظاهر ولكن انثلية باعتبار صفة الوجوب واستحقاق المطالبة وانما صرح بنفي الجنسية لان المثلية على المشهور انما تستعمل اذا كان المثلان من جنس بل من نوع واحد (قوله وللرجال علمهن درجة) المراد من الرجال الازوج وانما عبر

لاضرار المرأة وليس المراد منه شرطية قصد الاصلاح للرجعة بل التحريض عليه والمنع من قصد الضرر (وطن مثل الذي عليهن بالمعروف) أي وطن حقوق على الرجال مثل حقوقهم عليهن في الوجوب واستحقاق المطالبة عليها لاني الجنس (وللرجال عليهن درجة) زيادة في الحق وفصل فيه لان حقوقهم في أنفسهن وحقوقهن المهر والكفاف وترك الضرر ونحوها وأشرف وفضيلة لانهم قوام عليهن وحراس لهن يشاركونهن في غرض الزواج ويحسون بفضيلة الرعاية والانفاق (والله عزيز) يقدر على الانتقام ممن خالف الاحكام (حكيم) يشرعها لحكم ومصالح (الطلاق مرتان) أي التطلق الرجعي اثنان لما روى أنه صلى الله عليه وسلم سئل أين الثالثة فقال عليه الصلاة والسلام أو تسريح باحسان وقيل معناه التطلق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق ولذلك قالت الحنفية الجمع بين الطلقتين والثلاث بدعة (فامسك بمعروف) بالمراجعة وحسن المعاشرة وهو يؤيد المعنى الاول (أو تسريح باحسان) بالطلقة الثالثة أو بان لا يراجعها حتى تبين وعلى المعنى الاخير حكم مبتدأ وتخيير مطلق عقب به تعليمهم كيفية التطلق (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا) أي من الصدقات روى أن جيلة بنت عبد الله بن أبي بن سلول كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس فانت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت لا تأولان ثابت لا يجمع رأسي ورأسه شيء والله ما أعيبه في دين ولا خاق ولكني أكره الكفر في الاسلام وما أطيعه بغضاني رفعت جانب الخباء فرأيتة أقبل في جماعة من الرجال فاذا هو أشدهم سوادا وأقصرهم قامته وأقبحهم وجهها فنزلت فاختلفت منه بحديقة أصدقها والخطاب مع الحكم واسناد الاخذ والالتياء اليهم لانهم الآمرون بهما عند الترافع

(٣١ - (بيضاوي) - اول) بالرجال للاشعار بان للرجال من حيث انها رجال درجة وشرف على النساء والمراد

من الدرجة جنس الفضل والشرف من غير قيد الوحدة ولا ينافي ان يكون للرجال شرف من جهات عليهن (قوله لما روى انه عليه الصلاة والسلام الخ) أراد انه علم من الحديث المذكور ان ليس المراد بقوله تعالى مرتان التثنية للتكرير والالم يكن لانبات الثالث وجه فيكون المراد منه العدد المعين فيكون المراد الطلاق الرجعي (قوله وعلى المعنى الاخير حكم مبتدأ) أي على ان يكون معنى قوله تعالى الطلاق مرتان وهو المعنى الثاني من المعنيين المذكورين يكون قوله تعالى فامسك بمعروف أو تسريح باحسان حكم مبتدأ لا يتفرع على ما سبق اذ المعنى انه اما ان يمسك الزوجة بالطريق الحسن أو يطلق وهذا لا يختص بكون الطلاق مرة بعد أخرى واما على المعنى الاول وهو ان المراد ان الطلاق الرجعي اثنان فتصريح بقوله فامسك بمعروف أو تسريح باحسان مقم لما سبق متفرع عليه ولا يخفى ان الفاء لا تناسب كونه حكما مبتدأ كما تناسب المعنى الاول (قوله أو تخيير الخ) يعني بعد ان علمنا كم كيفية التطلق فاما ان تمسكوهن أو تطلقوهن كما علمنا كم (قوله ولكني أكره الكفر في الاسلام) معناه أخاف ان يفضي الى ما هو كفر في الدين (قوله فرأيتة كذا وكذا) أي رأيتة أقبل في عدة هو أشدهم سوادا وأقصرهم قامته وأقبحهم وجهها كذا اصرح به في الكشاف

(قوله وهو يشوش النظم على القراءة المشهورة) وهي قراءة ان يخاف مبنيا للفاعل بالياء التثنية اذ يرجع معنى الكلام الى انه لا يحل لكم أيها الأزواج الاخذ المذكو را لان يخاف الزوجان ان لا يقيما حدود الله وهو ليس بلام للآية (قوله واعلم ان ظاهر الآية يدل على ان الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق) هذا استفاد من قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به (قوله ولا بجميع ماساق الزوج اليها) (٢٤٢) هذا استفاد من قوله تعالى مما آتيتموهن (قوله لان النهي عن العقد لا يدل على فساد) مثل

الببيع وقت النداء يوم الجمعة فانه منهي عنه مع انه منعقد (قوله وقوله تعالى فان طلقها متعاق بقوله الطلاق مرتان الخ) هذا متعين اذ لو لم يكن كذلك لزم وقوع الطلاق بعد الفسخ بالخلع اذ لو لم يكن قوله تعالى فان طلقها تفسير لقوله أو تسريح باحسان لوجب ان يكون حكما وقع بعد الخلع (قوله والآية مطلقة قيدتها السنة) فانه يجوز كما انه يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عندما قال العلامة التفتازاني من قواعدهم ان الزيادة على الكتاب لا تجوز بخبر الواحد الا اذا كان مشهورا تلقته الامة بالقبول فيكون كالتواتر وان لم يبلغ مرتبة خبر العسيلة (قوله ويحتمل أن يفسر النكاح بالاصابة) قال العلامة النيسابوري مذهب جمهور المجتهدين ان النكاح ههنا بمعنى الوطء

وقيل انه خطاب للزوج وما بعده خطاب للحكام وهو يشوش النظم على القراءة المشهورة (الا ان يخافا) أي الزوجان وقرئ بظنا وهو يؤيد تفسير الخوف بالظن (أن لا يقيما حدود الله) بترك اقامة أحكامه من مواجب الزوجية وقرأ حزة ويعقوب يخافا على البناء للمفعول وابدال ان بصلته من الضمير بدل الاشتمال وقرئ تخافا وتقيما بناء الخطاب (فان خفتم) أيها الحكماء (أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) على الرجل في أخذ ما افتدت به نفسها واختلعت وعلى المرأة في إعطائه (تلك حدود الله) اشارة الى ما حد من الاحكام (فلا تعتدوها) فلا تعتدوها بالخالفه (ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون) تعقيب للنهي بالوعيد مبالغة في التهديد واعلم أن ظاهر الآية يدل على ان الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق ولا بجميع ماساق الزوج اليها فضلا عن الزائد ويؤيد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم أيما امرأة سألت زوجها طلاقا من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنة وما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال لجميلة أتردين عليه حديقته فقالت أردوها وأزيد عليها فقال عليه الصلاة والسلام أما الزائد فلا والجمهور راستكرهوه ولكن نفذوه فان المنع عن العقد لا يدل على فساد وانه يصح بلفظ المفاداة فانه تعالى سماه افتداء واختلف في أنه اذا جرى بغير لفظ الطلاق هل هو فسخ أو طلاق ومن جعله فسخا احتج بقوله (فان طلقها) فان تعقيبها للخلع بعد ذكر الطلقتين يقتضي أن يكون طلاقا رابعة لو كان الخلع طلاقا والظاهر انه طلاق لانه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق بالعوض وقوله فان طلقها متعلق بقوله الطلاق مرتان او تفسير لقوله أو تسريح باحسان اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على أن الطلاق يقع بمجاناة أو بعوض أخرى والمعنى فان طلقها بعد الثنتين (فلا تحل له من بعد) من بعد ذلك الطلاق (حتى تنكح زوجا غيره) حتى تزوج غيره والنكاح يستند الى كل منهما كالزوج وتعلق بظاهره من اقتصر على العقد كابن المسيب واتفق الجمهور على انه لا بد من الاصابة لما روى ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني فبت طلاقا وان عبد الرحمن بن الزبير تزوجني وان مامعه مثل هدبة الثوب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتردين أن ترجعي الى رفاعة قالت نعم قال لا حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك فالآية مطلقة قيدتها السنة ويحتمل أن يفسر النكاح بالاصابة ويكون العقد مستفادا من لفظ الزوج والحكمة في هذا الحكم الردع عن التسرع الى الطلاق والعود الى المطلقة ثلاثا والرغبة فيها والنكاح بشرط التحليل فاسد عند الاكثر وجوزة أبو حنيفة مع الكراهة وقد امن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له (فان طلقها) الزوج الثاني (فلا جناح عليهما أن يتراجعا) أن يرجع كل من المرأة والزوج الاول الى الآخر بالزوج (ان ظنا أن يقيما حدود الله) ان كان في ظنهما انهما يقيمان ما حده الله وشرعه من حقوق الزوجية وتفسير الظن بالعلم ههنا غير سديد لان عواقب الامور غيب تظن ولا تعلم ولانه لا يقال علمت ان يقوم

لان قوله زواج يدل على العقد أقول فيه نظر اذا الاصابة التي هي الوطء

زيد

انما تكون من جانب الزوج لا من جانب الزوجة (قوله والعود الى المطلقة ثلاثا) لان الطباع تستقبح العود الى المطلقة ثلاثا بعد أن دخل بها غيره وانما ردع الشرع عن العود الى المطلقة ثلاثا بجر الزوج عن الطلاق الثلاث والاولى أن يقال الحكمة في هذا الحكم الردع عن العود الى المطلقة ثلاثا والحكمة في هذا الردع المنع عن الطلاق ثلاثا (قوله وقد امن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له) استدلل بهذا الحديث على رد مذهب أبي حنيفة لان المراد في الحديث ليس لعن المحلل حتى يكون التحليل حراما بل المراد النكاح بشرط التحليل

(قوله) ويعملون بمقتضى العلم (لك ان تقول حدود الله مبينة لجميع الناس سواء يعملون بمقتضى العلم أولا يعملون به غاية الامر ان فائدة التبیین لا تحصل الا لمن عمل بعلمه دون من لم يعمل فكأنه لم يبين لهم فيكون المعنى تحصل فائدة البيان اقوم يعملون (قوله ومود اذا انتهى أجله) أى واقع فى الردى والهلاك اذا انتهت مدته (قوله من غير تطويل) اذ لو راجعها وأعاد نكاحها ثم طلقها طالت العدة (قوله وهو اعادة للحكم فى بعض صورته) يعنى انه ذكر هذا الحكم أولا بقوله فامساك بمعروف أو تسريح باحسان وهو عام لجميع الصور أعم من ان يكون عند بلوغ الاجل والقرب منه وقوله تعالى فامسكوهن الخ اعادة لذلك فى بعض الصور وهو قرب الاجل (قوله اذا المراد تقييده اذا كان الضرر منصوباً على انه علة) أى مفعولاً له يكون الضرر الذى (٢٤٣) هو التطويل اعتداءً ألبتة أو ارادة

الضرر ارادة الاعتداء الذى هو التطويل كما ظهر من كلامه فكيف يقيده بالاعتداء فالأولى أن يقال معنى قوله تعالى لتعتدوا لتعتدوا بارادة الاضرار يعنى لما كان الاعتداء حاصلًا بالامساك و ارادة الاضرار فكان الاعتداء سبباً غائياً للامساك وغرضاً منه كما قالوا فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون اى يكون لهم عدواً وخزناً فان التقاطهم ليس لأجل العداوة ولكن لما كانت العداوة مترتبة عليه جعلت كالعلة على ما فهم من الاطلاق (قوله وقيل كان الرجل يتزوج ويطلق ويعتق ويقول كنت ألعب فبنات) فان قلت ما ربط نزول قوله تعالى ولا تتخذوا آيات الله هزواً بما سبق من الآية قلت قد علم مما سبق ان

زيد لان ان الناصبة للتوقع وهو ينافى العلم (ونلك حدود الله) أى الاحكام المذكورة (يبينها اقوم يعملون) يفهمون ويعملون بمقتضى العلم (واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن) أى آخر عدتهن والاجل يطلق للدة ولنتهاها فيقال لعمر الانسان وللموت الذى به ينتهى قال كل حى مستكمل مدة العمر وهو و اذا انتهى أجله

والبلوغ هو الوصول الى الشئ وقد يقال للذنوب منه على الاتساع وهو المراد فى الآية ليصح ان يرتب عليه (فامسكوهن بمعروف أو تسرحوهن بمعروف) اذ لا امساك بعد انقضاء الاجل والمعنى فراجعوهن من غير ضرر أو خلوهن حتى تنقضى عدتهن من غير تطويل وهو اعادة للحكم فى بعض صورته للاهتمام به (ولا تمسكوهن ضرراً) ولا تراجعوهن ارادة الاضرار بهن كان المطلق يترك المعتدة حتى تشارف الاجل ثم يراجعها لتطول العدة عابها فهي عنه بعد الامر بضده مبالغة ونصب ضرراً على العلة أو الحال بمعنى مضاربين (لتعتدوا) لتظلموهن بالتطويل أو الاجاء الى الافتداء واللام متعلقة بضرر اذ المراد تقييده (ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) بتعريضها للعقاب (ولا تتخذوا آيات الله هزواً) بالاعراض عنها والتهاون فى العمل بما فيها من قولهم لمن لم يجد فى الامر انما أنت هازى كأنه نهى عن الهزؤ وأراد به الامر بضده وقيل كان الرجل يتزوج ويطلق ويعتق ويقول كنت ألعب فبنات وعنه عليه الصلاة والسلام ثلاث جد هن جد وهزل من جد الطلاق والنكاح والعناق (واذ کروا نعمة الله عليكم) التى من جلتها الهداية وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم بالشكر والقيام بحقوقها (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) القرآن والسنة أفردهما بالذكراظهاراً لشرفهما (يعظيكم به) بما أنزل عليكم (واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شئ عليم) تأكيد وتهديد (واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن) أى انقضت عدتهن وعن الشافعى رحمه الله تعالى دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين (فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن) المخاطب به الاولياء لما روى انها نزلت فى معقل بن يسار حين عضل أخته جيلاء أن ترجع الى زوجها الاول بالاستئذان فيكون دليلاً على ان المرأة لا تزوج نفسها اذ لو تمكنت منه لم يكن لعضل الولي معنى ولا يعارض باسناد النكاح اليهن لانه بسبب توقفه على اذنه وقيل الأزواج الذين يعضلون نساءهم بعد مضي العدة ولا يتركونهن يتزوجن عدواً أو قسراً لانه جواب قوله واذا طلقتم النساء وقيل الاولياء والأزواج وقيل الناس كلهم والمعنى لا يوجد فيما بينكم هذا الامر فانه اذا وجد بينهم وهم راضون به

الطلاق واقع سواء قيل بالجداً أو بالهزل فمن أراد الان يقع بالهزل فقد حكم بحكم خلاف مطابق الآيات فاتخذها هزواً (قوله ثلاثة جد هن جيد) ليس هذا الحكم مخصوصاً بهذه الامور الثلاثة بل غيرها شريك لها فيه وانما خصصت بالذكرا زيادة اهتمام (قوله واذ کروا نعمة الله عليكم) هذا ذكر مانع من الهزء بالآيات فكأنه قيل لا تتخذوا آيات الله هزواً لانه صاحب النعم العظام عليكم ولا يحسن اتخاذ آيات صاحب هذه النعم هزواً لانه كفران عظيم (قوله ودل سياق الكلامين الخ) يعنى دل الكلام الاول وهو قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسكوهن الآية على ان المراد من البلوغ المقاربة من الاجل ليصح ترتيب قوله تعالى فامسكوهن بمعروف عما به وهذالك الكلام يدل على ان البلوغ الحقيقى لا يقاربه والام لا يمكن للنهى عن الفضل معنى اذ قبل بلوغ الاجل حقيقة تمنع نكاحها سريعاً

(قوله اذا تراضوا بينهم) أى الخاطب رضى المرأة والمرأة رضيت بالخطاب وفائدة لفظ بينهم ان يعلم كل منهم رضى الآخر والتقدير اذا تراضوا تراضيا محققا (قوله بالمعروف) حال من الضمير المرفوع وتقديره اذا تراضوا بينهم ملتبسين بالمعروف (قوله وفيه دلالة الخ) لان التراضى بغير الكفء ليس من التراضى بالمعروف (قوله أو ان الكاف لمجرد الخطاب) لا يخفى ان الخطاب من غير الخطاب لا يتصور فمراده انه للخطاب مع المخاطب أى من يصلح للخطاب أى شخص كان واليه أشار بقوله دون تعيين المخاطبين وفيه ما فيه (قوله والفرق بين الحاضر والمنقضى) ما وجدنا هذا الكلام فى غيره من التفاسير وفيه ان الخطاب لا يفرق بين الحاضر والمنقضى بل بين الحاضر أى المخاطب وغير الحاضر (قوله للدلالة على ان حقيقة المشار اليه الخ) فان قيل الحكم المذكور مما يتصوره كل واحد من العقلاء قلت مراده ان العقل لا طريق له الى هذه الاحكام وما يعلمه بالاستقلال وانما يفهم من الشارع وليس المراد ان تصور مطلقا مخصوص بالنبي صلى الله عليه وسلم (قوله ٢٤٤) ذلك يوعظ به أى يوعظ به وعظانا فاعوا لافكل الناس يوعظون به لان الكفار

مكفون بالفروع (قوله أظهر من دنس الآثام) قال العلامة التفتازانى ينبى أن يكون هذا من وصف الشئ بصفة صاحبه لان التنزه من دنس الآثام والتلطخ به يكون من صفات العبد لا من صفات الفعل أقول لا يبعد أن يقال المراد من الاظهر موجب الطهارة باستعمال لفظ المسبب فى السبب (قوله ومعناه النذب أو الوجوب الخ) لا يصلح جملة على الوجوب لان الارضاع مقيد بحولين كاملين وهو لا يجب لقوله تعالى لمن أراد أن يتم الرضاعة وصرح المصنف بأنه دليل على ان أقصى المدة حولان وأنه يجوز أن ينقص عنه فقد خالف المصنف القرآن

كانوا كالفاعلين له والعضل الحبس والتضييق ومنه عضلت الدجاجة اذا نشب بيضها فلم يخرج (ادا تراضوا بينهم) أى الخطاب والنساء وهو ظرف لان ينسكن أولاتعضاوهن (بالمعروف) بما يعرفه الشرع وتستحسنه المرأة حال من الضمير المرفوع أو صفة لمصدر محذوف أى تراضيا كاتنا بالمعروف وفيه دلالة على ان العضل عن الزوج من غير كفؤ غير منتهى عنه (ذلك) إشارة الى ما مضى ذكره والخطاب للجميع على تأويل ان قبيل أو كل واحد أو ان الكاف لمجرد الخطاب والفرق بين الحاضر والمنقضى دون تعيين المخاطبين أو للرسول صلى الله عليه وسلم على طريقة قوله يا أيها النبي اذا طلقتم النساء للدلالة على ان حقيقة المشار اليه أمر لا يكاد يتصوره كل أحد (يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر) لانه المتعظ به والمنفعة (ذلكم) أى العمل بمقتضى ما ذكر (أزكى لكم) أنفع (وأظهر) من دنس الآثام (والله يعلم) ما فيه من النفع والصلاح (وأتم لاتعلمون) لقصور علمكم (والوالدات يرضعن أولادهن) أمر عبر عنه بالخبر للبالغة ومعناه النذب أو الوجوب فيما اذا لم يرتضع الصبي الامن أمه أو لم يوجد له ظئر أو عجز الوالد عن الاستئجار والوالدات يعم المطلقات وغيرهن وقيل يختص بهن اذ الكلام فيهن (حولين كاملين) أكد بصفة الكمال لانه مما يتباح فيه (لمن أراد أن يتم الرضاعة) بيان للمتوجه اليه الحكم أى ذلك لمن أراد اتمام الرضاعة أو متعلق يرضعن فان الاب يجب عليه الارضاع كالنفقة والام ترضع له وهو دليل على ان أقصى مدة الارضاع حولان ولا عبرة به بعدهما وأنه يجوز ان ينقص عنه (وعلى المولود له) أى الذى يولد له يعنى الوالد فان الولد يولد له وينسب اليه وتغيير العبارة للإشارة الى المعنى المقتضى لوجوب الارضاع ومؤن المرضعة عليه (رزقهن وكسوتهن) أجرة طن واختلاف فى استئجار الام فجوزها الشافعى ومنعه أبو حنيفة رحمه الله تعالى مادامت زوجة أو معتدة نكاح (بالمعروف) حسب ما يراه الحاكم ويبنى به وسعه (لا تكلف نفس الا وسعها) تعليل لا يجاب المؤن والتقيد بالمعروف ودليل على أنه سبحانه وتعالى لا يكلف العبد بما لا يطيقه وذلك لا يمنع امكانه

وناقض نفسه ونصحيح كلامه يحتاج الى تقدير وهو أن يقال حولين كاملين متعلق بمقدرا أى ترضع لا والدادات حولين كاملين فكان أصل الارضاع واجبا بالشرائط المذكورة وان كان فى تمام المدة المذكورة غير واجب فتأمل (قوله أجرة لبن الخ) والوالدات اذا لم تكن مطلقات فاهن النفقة والكسوة سواء أرضعن أو لم يرضعن كما صرح به العلامة الطيبي فلذا اختار رجل الوالدات على المطلقات والوالدات انطلقا يستحقن الاجرة اذا لم يتبرعن بل يرضعن بالاجرة وهن فى هذه الصورة يستحقن أجرة المثل أو المسمى وههنا موضع تأمل فية تأمل (قوله تعليل لا يجاب المؤن والتقيد بالمعروف ودليل على أنه تعالى الخ) كونه دليلا على ما ذكره مسلم وأما كونه تعليل لا يجاب والتقيد المذكورين فغير ظاهر اذ التكليف بالوسع لا يستلزم ايجاب المؤن ليس علته ولا للتقيد بالمعروف والاولى أن يقال ان ذكره ليعلم ان تكليف الوالد بالانفاق والكسوة لا يكون الا اذا تيسر له لانه تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها (قوله وذلك لا يمنع امكانه) رد على المعتزلة حيث منوا جواز التكليف بالمحال وأصحابنا جوزوه لكانوا بعدم وقوعه وهو الظاهر من الآية

والأقيل لم يصح ان تكاف نفس الأوسعها (قوله تفصيل له) أي لعدم تكليف النفس إلا بالوسع لا يحفى ان النهي عن المضارة أعم من النهي عن التكليف بما ليس في الوسع فلا يحسن تفسير النهي عن المضارة بالنهي عن التكليف بما ليس مقدورا بل يجب ان يفسر بما يشمل النهي عن التكليف المذكور فلو قال فلا يكاف كل منهما الآخر بما ليس في وسعه لكان أولى والظاهر ان يقال انه لما ورد التكليف المذكور مثل ارضاع الودات أولادهن ورزقهن وكسوتهن بالمعروف قيد ما ذكر بان التكليف مطلقا لا يتعلق بما ليس في الوسع فلا تكاف نفس ما ليس مقدورا اذ يقال قوله تعالى لا تضار الخ دليل على نفي التكليف بما ليس مقدورا فانه لما نهى عن الضرر فالتكليف بما ليس في الوسع بالطريق الأولى يكون منها (قوله فلا ينبغي ان يضرا به أو يتضارا بسببه) الأول نظر الى ان يكون يضار بمعنى يضر والثاني الى انه بمعناه والأول ظاهر واما (٢٤٥) الثاني فتوضيحه انه اذا كان اكل منهما

غاية الشفقة مع الولد لا يتضرر واحد منهما بتكليف الآخر له بما يتفجع الولد والشفقة عليه مطلقا أي لا ينبغي لواحد منهما ان يكاف الآخر بما يضر لان هذا قد يؤل الى ضرر الولد بسبب اعراض المكاف وتضرره عن ولده فتأمل (قوله من أتى اليه احسانا) فغنى ما أتيتكم ما أحسنتم به اليهن (قوله وجراب الشرط محذوف الخ) توضيح المقصود ههنا ان اذا سلمتم شرط يكون جزؤه مثل ما تقدم فيكون التسليم المذكور شرطا لرفع الجناح في الاسترضاع فاجابوا عنه بان هذا ليس شرطا حقيقة وانما المراد من الكلام المذكور أولوية التسليم فيكون التركيب المفيد للشرط حقيقة

(لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده) تفصيل له ونقرير أي لا يكاف كل واحد منهما الآخر ما ليس في وسعه ولا يضاره بسبب الولد وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب لا تضار بالرفع بدلا من قوله لا تكاف وأصله على القراءتين تضار بالكسر على البناء للفاعل أو الفتح على البناء للمفعول وعلى الوجه الأول يجوز أن يكون بمعنى تضرر والباء من صلته أي لا يضر الوالدان بالولد فيفطر في تعهده ويقصر فيما ينبغي له وقرئ لا تضار بالسكون مع التشديد على نية الوقف وبه مع التخفيف على أنه من ضار يضره وإضافة الولد اليها نارة واليه أخرى استعطاف لهما عليه وتنبيه على أنه حقيق بان يتفقا على استصلاحه والاشفاق فلا ينبغي أن يضرا به أو ان يتضارا بسببه (وعلى الوارث مثل ذلك) عطف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وما ينعمن به ما تعليل معترض والمراد بالوارث وارث الاب وهو الصبي أي مؤن المرضعة من ماله اذا مات الاب وقيل الباقي من الابوين من قوله عليه الصلاة والسلام واجعله الوارث منا وكلا القولين يوافق مذهب الشافعي رحمه الله تعالى اذ لا نفقة عنده فيما عدا الولادة وقيل وارث الطفل واليه ذهب ابن أبي ليلى وقيل وارثه المحرم منه وهو مذهب أبي حنيفة وقيل عصبانه وبه قال أبو زيد وذلك إشارة الى ما وجب على الاب من الرزق والكسوة (فان أرادوا فصلا عن تراض منهما وتشاور) أي فصلا صادرا عن التراضى منهما والتشاور بينهما قبل الحولين والتشاور والمشاورة والمشورة واستخراج الرأي من شرت العسل اذا استخرجته (فلا جناح عليهما) في ذلك وانما اعتبر تراضيهما مراعاة لصلاح الطفل وحذر ان يقدم أحدهما على ما يضر به لغرض أو غيره (وان أردتم ان تسترضعوا أولادكم) أي تسترضعوا المراضع لأولادكم يقال أرضعت المرأة الطفل واسترضعته إياه كقولك أنجح الله حاجتي واستنججته إياها خذف المفعول الأول للاستغناء عنه (فلا جناح عليكم) فيه وإطلاقه يدل على ان الزوج ان يسترضع الولد ويمنع الزوجة من الارضاع (اذا سلمتم) الى المراضع (ما أتيتكم) ما أردتم ايتاءه كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة وقرأ ابن كثير ما أتيتكم من أتى اليه احسانا اذا فعله وقرئ أو أتيتكم أي ما آتاكم الله وأقدركم عليه من الاجرة (بالمعروف) صلة سلمتم أي بالوجه المتعارف المستحسن شرعا وجواب الشرط محذوف دل عليه ما قبله وليس اشتراط التسليم لجواز الاسترضاع بل لسألك ما هو الأولى والاصح للطفل (واتقوا الله) مبالغة في

مستعملا في افادة الأولوية مجازا وههنا احتمالات الأول ان يقال ان اذا سلمتم شرط مجرد الظرفية كما في قولك اذا غربت الشمس أحييتك بمعنى أحييتك وقت غروب الشمس فلا حاجة الى تقدير جزاء الثاني ان يقال ان لا جناح عليكم المذكور معناه لا جناح عليكم في نفس الاسترضاع ولا جناح عليكم المقدر الذي هو جواب الشرط معناه لا جناح عليكم مطلقا بعد أداء الاجرة فيما يتعلق بالاسترضاع ولو ابحقه ل يظهر منه ان قوله تعالى اذا سلمتم ليس قيد النفي الجناح الأول بل لكلام آخر فان قيل اذا كان اذا سلمتم مع جوابه المقدر جلة شرطية كان حقها ان نعطف على الجملة الأولى فلم يعطف قلنا يمكن ان يكون ترك العطف لجعلها بدلا من جلة وان أردتم ان تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم ويمكن ان يكون جوابا للسؤال كانه لما قيل فلا جناح عليكم سأل سائل هل رفع الجناح مطلقا أو رفع الجناح اذا سلمنا أجورهن فقيل بل اذا سلمتم (قوله وليس اشتراط التسليم لجواز الاسترضاع الخ) فان قلت فيه شيئا أن أحدهما ما الدليل على ان المراد

ماد في الثاني انه خلاف ماقرر من اعتبار مفهوم الشرط وهو انشاء الجزاء بانشاء الشرط والجواب عنهما ان اشترط التسليم في صحة الاسترضاع خلاف اتفاق العلماء فلا يعتبر مفهوم الشرط قال العلامة الطيبي ظاهر التركيب يوجب ان يكون التسليم شرطا لصحة حكم الاسترضاع لان قوله اذا سلمتم ما آتيتن من ما أردتم ايتماءه فلا جناح عليكم ان أردتم ان تسترضعوا فجعل رفع الجناح عن ارادة حكم الاسترضاع مشروطا بتسليم الأجرة وليس بشرط بانفاق العلماء فيكون محمولا على النسيب الى الاولى ويجوز ان يكون شرطا وان يجري على الوجوب مباينة فيكون نصا على ان يكون المعطى أكثر ثوابا أقول في صحة وقوع مثل هذه المباينة في القرآن نظر (قوله أي وأزواج الذين الخ) لا حاجة الى هذا التقدير لان يذرون أزواجهم فمضمير يتربصن بانفسهن راجع الى أزواجهم فالربط يحصل بالضمير المذكور ولعل هذا أولى مما ذكره اذ على ما ذكر لا يظهر كثير فائدة لقوله تعالى ويذرون أزواجهم (قوله وتأنيت العشر باعتبار الليالي الخ) هذا بناء على ماقرر من ان تجريد العشر ونحوه عن التاء علامة كونه مؤثلا ان يميزه الذي هو عبارة عنه مؤنت وادخال التاء عليه علامة كون ميمزه الذي هو عبارة عنه مذكرا (قوله اذ الجنين في غاب الامر يتحرك لثلاثة أشهر اذا كان ذكرا الخ) هذا (٢٤٦) الكلام منافي لظاهر الحديث المنقول في المشكاة عن الصحيحين انه صلى

الله عليه وسلم قال ان خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون عاقبه مثل ذلك ثم يكون مضغه مثل ذلك ثم يبعث الله اليه ملكا باربع كلمات فيكتب عمله وأجله ورزقه وشقى أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح لان الظاهر ان لاروح في الجنين الابعد انقضاء المدة المذكورة وهي أربعة أشهر فلا يخفى ان هذا منافي لما قاله المصنف من ان الجنين في غاب الامر يتحرك لثلاثة أشهر اذا الحركة

المحافظة على ما شرع في أمر الاطفال والمرضع (واعلموا ان الله بما تعملون بصير) حث وتهديد (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) أي وأزواج الذين أو والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بعدهم كقوله السمن منوان بدرهم وقرى يتوفون بفتح الياء أي يستوفون آجالهم وتأنيت العشر باعتبار الليالي لاهاجر والشهور والايام ولذلك لا يستعملون التدكير في مثله قط ذهابا الى الأيام حتى انهم يقولون صمت عشرة ويشهد له قوله تعالى ان لبئس ما ليتم الايام وما لعل مقتضى هذا التقدير ان الجنين في غاب الامر يتحرك لثلاثة أشهر ان كان ذكرا ولاربعة ان كان أنثى فاعتبر أقصى الاجلين وزيد عليه العشر استظهارا اذ ربما تضعف حركته في المبادئ فلا يحس بها وعموم اللفظ يقتضي تساوي المسألة والكتابية فيه كما قاله الشافعي والحرث والامة كما قاله الاصم والحامل وغيرها لكن القياس يقتضي تنصيف المدة للامة والاجماع خص الحامل منه لقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن وعن علي وابن عباس رضي الله تعالى عنهما انها تعتد باقصى الاجلين احتياطاً (فاذا بلغن أجلهن) أي انقضت عدتهن (فلا جناح عليكم) أيها الأئمة أو المسلمون جميعاً (فيما فعلن في أنفسهن) من التعرض للخطاب وسائر ما حرم عليهن للعدة (بالمعروف) بالوجه الذي لا ينكره الشرع ومفهومه انهن لو فعلن ما ينكره فعليهم ان يكفوهن فان قصرن فعليه الجناح (والله بما

لاتكون بدون الروح اللهم الا ان يقال ان معنى الحديث ان كمال نفخ الروح في جميع الاعضاء لا يكون الا بعد المدة يعملون المذكورة وهذا لا ينافي نفخ الروح في الجملة وفي بعض الاعضاء قبل المدة التي ذكرت في الحديث هذا ما ظهر لي والله ورسوله أعلم (قوله لكن القياس يقتضي الخ) أي القياس على سائر احكام الأمة يقتضي ما ذكر فان الأمور المتعلقة بها نصف ما لا حرة الا ما لا يقبل التنصيف كالطلاق (قوله والاجماع خص الحامل عنه لقوله تعالى) لقائل ان يقول لا حاجة الى التمسك بالاجماع بل يجوز ان يقال وخص الحامل عن عموم الآية لقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن فان قيل لم قدم حكم هذه الآية على قوله تعالى ولذين يتوفون وجعل مخصصا لعمومه ولم يعكس حتى يكون عموم الآية المذكورة باقيا قلنا لانه لو عكس لزم نسخ قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن ان يضعن وقد قرر في الاصول ان التخصيص خير من النسخ واعلم ان الفقهاء استدلو بقوله تعالى وأولات الاحمال على التخصيص المذكور والظاهر ان كقوله بالكاف والمعنى والاجماع خص كما خص قوله تعالى (قوله انها تعتد باقصى الاجلين احتياطاً) فان كان مدة الحمل أطول فتعتد الى وضع الحمل وان كان أربعة أشهر وعشراً أكثر بان وضعت قبل هذه المدة تعتد بها احتياطاً في العمل بمقتضى الآيتين فان مقتضى قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن التربص مدة الحمل ومقتضى قوله تعالى ولذين يتوفون منكم تربص أربعة أشهر وعشراً وفي الاحتياط المذكور ان تربص في المدينتين (قوله فلا جناح عليكم) انما لم يقل فلا جناح عليهن لان هذا أكد اذ هو

كالدليل لأنه إذا لم يكن جناح على الأئمة بسببهم فلا جناح عليهم إذ لو فعلن ما نهين عنه لكان للأئمة أن ينعموهن (قوله التعريض والتلويح إيهام المقصود بما لم يوضع له حقيقة ولا مجازاً) إلى قوله والكناية تعريف التعريض مأخوذ من قول ابن الأثير فإنه قال في المثل السائر التعريض هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي أو المجازي بل من جهة التلويح والاشارة فيختص باللفظ المركب كقول من يتوقع صلة والله أني محتاج فإنه تعريف بالطلب مع أنه لم يوضع له حقيقة ولا مجازاً وإنما فهم المعنى من عرض اللفظ أي من جانبه انتهى فيكون التعريض استعمال اللفظ في معنى لا يصح استعماله فيه لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز وهذا مثل قول السائل جئتكم لأسلم عليكم فإنه لا يصح الكلام المذكور في طلب العطاء لحقيقة وهو ظاهر ولا مجازاً إذ لم يرد مثله ذلك في كلامهم وأما تعريف الكناية فليس مأخوذاً من كلامه بل مأخوذ من كلام صاحب الكشف وليس هذا التعريف تعريفاً للكناية بالحقيقة فإنه مشترك بينهما وبين المجاز فإنه قد يكون بذكر اللازم وإرادة المألوم كما إذا أطلق المسبب وأريد السبب كما في أمطرت السماء نباتاً أي غيثاً فلا بد في تعريفها من أمر آخر هو عدم القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الموضوع له وأعلم أن فيما قاله ابن الأثير خفاء إذ لا يظهر أن المعنى التعريض لا يصح استعمال اللفظ فيه لحقيقة ولا مجازاً وهذا هو اللازم من كلامه فإنه قال المعنى التعريض هو ما لا يكون اللفظ موضوعاً له لحقيقة ولا مجازاً وإذا لم يوضع له حقيقة ولا مجازاً لم يصح استعمال اللفظ فيه حقيقة ولا مجازاً والظاهر في هذا المقام ما خصه بعض الفضلاء وهو أن المعنى التعريض ما لا يستعمل اللفظ فيه لحقيقة ولا مجازاً ولا كناية والحقيقة اللفظ المستعمل فيما يوضع له فقط والمجاز اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له فقط والكناية اللفظ (٢٤٧) المستعمل فيهما معاً في غير الموضوع له أصالة وفي الموضوع له تبعاً هذا كلامه على ما نقله الشريف العلامة في شرح المفتاح وفيه بحث إذ لا معنى لاستعمال اللفظ فيما يوضع له الا قصد المعنى من اللفظ ولا يخفى أن المعنى التعريض مقصود من اللفظ فيكون مستعملاً فيه والجواب أن كونه مقصوداً لا يستلزم كونه مقصوداً من اللفظ

تعملون خير) فيجوز يكما عليه (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء) التعريض والتلويح إيهام المقصود بما لم يوضع له حقيقة ولا مجازاً كقول السائل جئتكم لأسلم عليكم والكناية هي الدلالة على الشيء بذكر لوازمه وروادفه كقولك طویل النجاد للطویل وكثير الرماد للضياف والخطبة بالضم والكسر اسم الحالة غير أن المضمومة خست بالموعظة والمسكورة بطلب المرأة والمراد بالنساء المعتدات للوفاة وتعريض خطبتها أن يقول لها أنك جميلة أو نافقة ومن غرضي أن أتزوج ونحو ذلك (أو أكثتم في أنفسكم) أو أضمرتم في قلوبكم فلم تذكروه تصر بمحاولة تعريضاً (علم الله أنكم ستندرونهن) ولا تصبرون على السكوت عنهن وعن الرغبة فيهن وفيه نوع توبيخ (ولكن لا تواعدوهن سرا) استدراك عن محذوف دل عليه ستندرونهن أي فاذا كروهن واسكن لا تواعدوهن نكاحاً أو جاعاً عبر بالسر عن الوطء لأنه مما يسر ثم عن العقد لأنه سبب فيه وقيل معناه لا تواعدوهن في السر على أن المعنى بالمواعد في السر المواعدة بما يستهجن (إلا أن تقولوا

إذ معنى كونه مقصوداً أن لا تكون إرادته بواسطة فطلب العطاء مستفاد من قوله جئتكم لأسلم عليكم وهو مقصود المسلم لكن لا يلزم أن يكون المقصد بذلك اللفظ ذلك المعنى بل هو مقصود له ولكن لا من هذا اللفظ بل المقصود من اللفظ معناه الحقيقي وجعل هذا المعنى وسيلة إلى المعنى التعريض والحق أن يقال أن الكناية أن يذكرك لفظ يقصد به ما يتبع المعنى الموضوع له مع جواز إرادته والتعريض أن يقصد معنى لا من اللفظ بل يقصد باللفظ معنى ويجعل ذلك المعنى إشارة إلى معنى آخر لعلاقة بينهما وهذا هو معنى كلام الكشف فإنه قال التعريض أن يذكرك شيئاً يدل به على شيء لم يذكركه فإن قوله الشيء الغير المذكور يدل على أنه غير مراد من اللفظ أي لم يستعمل اللفظ فيه أصلاً إذ لو كان مستعملاً فيه لكان مذكوراً كما صرح به الشريف العلامة في شرح المقام عند تفسير كلام الكشف وظهر من ذلك ما فرع العلامة التفتازاني على كلام الكشف حيث قال فمثل جئتكم لأسلم عليكم كناية وتعريض منظور فيه إذ لا يصح أن يكون معنى واحد في كلام تعريضاً وكناية إذ المعنى التعريض على ما علم من كلام الكشف كما مر أن لا يكون مقصوداً من اللفظ والمعنى الكناية مقصود منه وهما متنافيان والموجب أنه فرق بين الكناية والتعريض بأن المعنى الكناية ما يكون مذكوراً والتعريض ما لا يكون مذكوراً فإن قلت أنه أراد أن جئتكم لأسلم عليكم كناية بالنظر إلى المعنى الموضوع له وهو التسليم وتعريض بالنظر إلى طلب العطاء لأنه قال في مثال التعريض مثل أن يذكرك المحبي للتسليم بلفظ يدل على التقاضى وطلب العطاء فالتسليم مقصود وطلب العطاء عرض وقد أميل إليه من عرض أي جانب قلنا لا يصح التسليم أن يكون كناية بالنظر إلى المعنى الموضوع له بل كون الشيء كناية لا بد أن يكون بالنظر إلى غير المعنى الموضوع (قوله وفيه نوع توبيخ) إذ هو دال على عدم صبرهم عن الرغبة فيهن والسكوت عنهن (قوله عبر بالسر عن الوطء ثم عن النكاح لأنه سبب فيه) لك أن تقول السر المذكور إما عبارة عن الوطء أو عن النكاح فواجه قوله عبر بالسر

عن الوطء ثم عبر عن النكاح والجواب ان جعله عبارة عن النكاح باعتبار انه يعبر به عن الوطء لظهور المناسبة بينهما ثم جعل السر الذي بمعنى الوطء مجازا عن النكاح اظهر والعلاقة بينهما وانما التزم هذا التكلف لعدم المناسبة الظاهرة بين السر والنكاح (قوله وهو غير موعود) بمعنى لو كان قوله تعالى الا ان تقولوا قولنا معروفا والمستثنى من السر منقطعاً كان المفهوم منه واعداً وهن قولاً معروفاً وهن التعريض وليس التعريض موعوداً فيه وظاهر كلامه انه سواء كان السر عبارة عن النكاح أو الوطء لا يكون الاستثناء منقطعاً فانه لما نفي كون كل منهما موعوداً كان المستثنى من أحدهما موعوداً لكن كلام العلامة الطيبي يدل على ان كلام المصنف مبني على ارادة النكاح فانه قال وعلى هذا القول وهو ان يراد بالسر عقد النكاح لا يجوز الاستثناء ان يكون منقطعاً قال القاضي لانه يؤدي الى قولك لا تواعدوهن الا التعريض وهو غير موعود أي التعريض واقع في الحال فلا يكون موعوداً انتهى كلامه ولا يخفى دلالة على ما ذكرنا (قوله ولا تعزموا عقدة النكاح الخ) هذا وما سيحجى بعده وهو قوله تعالى واعلموا ان الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه بدلان على المؤاخذة باعمال القلوب قال الراغب دواعي الانسان الى الفعل على مراتب السانح ثم الخاطر ثم التفكير ثم الارادة ثم الهمة ثم العزم فالهمة اجماع من النفس على الامر والعزم هو العقد على امضائه ولهذا قال تعالى فاذا عزمتم فتوكل على الله هذا كلامه أقول اذا ظهر أمر على النفس فهو في أول الامر يقال له السانح لان السنوح الظهور ثم بعد ذلك اذا تحرك يسمى خاطراً لان الخطور هو التحرك ثم ان توجه النفس اليه بان يتأمل (٢٤٨) فيه سمي ذلك تفكيراً ثم اذا ظهر له فائدة واعتقد النفس ذلك حصل

قوله معروفاً) وهو ان تعرضوا ولا تصرحوا والمستثنى منه محذوف أي لا تواعدوهن مواعدة الامواعدة معروفة أو الامواعدة بقول معروف وقيل انه استثناء منقطع من سرا وهو ضعيف لادائه الى قولك لا تواعدوهن الا التعريض وهو غير موعود وفيه دلائل حتمية تصرح بخطبة المعتدة وجواز تعرضها ان كانت معتدة وفاة واختلف في معتدة الفراق البائن والظاهر جوازه (ولا تعزموا عقدة النكاح) ذكر العزم مبالغة في النهي عن العقد أي ولا تعزموا عقدة النكاح وقيل معناه ولا تقطعوا عقدة النكاح فان أصل العزم القطع (حتى يبلغ الكتاب أجله) حتى ينتهي ما كتب من العدة (واعلموا ان الله يعلم ما في أنفسكم) من العزم على ما لا يجوز (فاحذروه) ولا تعزموا (واعلموا ان الله غفور) لمن عزم ولم يفعل خشية من الله سبحانه وتعالى (حليم) لا يعاجلكم بالعقوبة (لا جناح عليكم) لا تبعة من مهر وقيل من وزر لانه لا بدعة في الطلاق قبل المسيس وقيل كان النبي صلى الله عليه وسلم يكثر النهي عن الطلاق فظن ان فيه حرجاً فنفي (ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن) أي تجامعهن وقرأ حرة والكسائي تمسوهن بضم التاء ومد الميم في جميع القرآن (أو تفرضوا لهن فريضة) الا ان تفرضوا أو حتى تفرضوا والفرض تسمية المهر وفريضة نصب على

له ميل ان يفعله يسمى ذلك الميل ارادة ثم اذا اجتمعت القوى على ان الامر المذكور ينبغي ان يفعل فهذا الاجماع يسمى عمة للقصد الكامل اليه ثم اذا عقد القلب على تحصيله وامضائه يسمى ذلك عزمًا (قوله واعلموا ان الله غفور حليم) فان قلت المناسب ان يقل واعلموا ان الله عزيز حكيم اذا العزة والغلبة

مناسب للحذر قلت المقصود عدم الاقنات فانه لما قيل ان الله تعالى يعلم ما في النفس فاحذروه يمكن ان يحصل القنوط اذ لا يخلو أحد من الخواطر الباطلة والعزم على ما لا ينبغي واذا كان الله تعالى يؤاخذ العبد على ما في القلوب فؤاخذته بالاعمال بالطريق الاولى فيحصل للشخص القنوط من رحمة الله فلما قيل ان الله غفور حليم حصل الرجاء بالعفو والمغفرة وقيل فيه ايدان بان المنهي عنه مما يجب أن يجتنب عنه ولذلك نهى عن العزم دون الفعل وتنبه على أن من ارتكبه ولم يعاجل بالعقوبة فانه تعالى يمهله فيأخذه أخذه عز يز مقتدراً قول هذا الوجه وان كان مناسباً للحليم لكن لا يناسب الغفور فغرضه ان في ذكر الحليم تنبيهاً على ما ذكر الا ان انتبيه في ذكر المجموع (قوله الا ان تفرضوا أو حتى تفرضوا) كذا في الكشاف وفيه اشكال لانه يصير معنى الآية ان طلقتم النساء لا جناح عليكم ما لم تمسوهن الا أن تفرضوا أو حتى فيفهم انه اذا فرض لهن بعد الطلاق ثبت الجناح وليس كذلك اذ الفريضة ليس الا قبل الطلاق والجواب ان يقال ان معنى الا أن تفرضوا أو حتى تفرضوا الا ان فرضتم قبل الطلاق أو حتى فرضتم والتعبير بصيغة المضارع للدلالة على كون الفرض مستقبلاً بالنسبة الى ماسبقه كما قالوا ان حتى تنصب المضارع اذا كان مستقبلاً ما في الحقيقة أو بالنظر الى ما قبلها والذي تقرر عندي ان يقال ان أو بمعنى الواو وجلة تفرضوا معطوفة على تمسوهن فتكون لم مقدرة غلبها فيكون المعنى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فان اتفقت هذا المجموع بان مسها أو لم مسها لكن فرض لها فعليه الجناح وهذا هو الذي أفاده المصنف بقوله والمعنى لا تبعة على المطلق الى قوله فلها نصف المسمى وكون أو بمعنى الواو أثبتته الكوفيون

المفعول

والاخنش والجرمي ونقل صاحب المعنى عن بعضهم ان اوفى الآية بمعنى الواو ويؤكد قول بعض المفسرين انها نزلت في رجل انصاري طلق امرأته قبل المسيس وقبل الفرض (قوله ومتعوهن عطف على مقدر أي فطلقوهن ومتعوهن) المفهوم من الكشف انه عطف على ماهو في موقع الخزاء أي اذا طلقتم النساء بدون المسيس والفرض فلامهرهن ومتعوهن بمعنى ان الحكم هذا وذاك فلا يضر عطف الاشياء على الاخبار هكذا قاله العلامة التفتازاني أقول عدم المضرة لان منع العطف المذكور انما هو فيما اذا كان المعطوفان لا يكونان لهما محل من الاعراب اما اذا كان لهما محل منه فلا يمنع اذا كان بينهما مناسبة ولا يخفى ما فيه من التكاليف فالاولى ما قاله المصنف (قوله وهو مقدم على المفهوم) يعني ان المفهوم من قوله تعالى (٢٤٩) ان لا تمتعوا على المسوسة المفروضة لکن

الشافعي رضي الله عنه أثبت لها المتعة قياسا على المفوضة الغير المسوسة بحاجع انحاش الطلاق والقياس مقدم على المفهوم فان قيل انحاش الطلاق في المسوسة يجبر بالمهر فليس كغير المسوسة قلنا المهر جبر الاستمتاع بالمس فيجب جبر آخر لا يحاش الطلاق (قوله أي الذين يحسنون الى أنفسهم بالمسارعة الى الامتثال الخ) الاولى أن يفسر بالذين شأنهم الاحسان وهم المؤمنون سواء كان محسنا بالفعل أولا وان أريد بالمحسنين المؤمنون مطلقا باعتبار ان الايمان احسان فلا بأس (قوله لماذا كرحم المفوضة اتبعه حكم قسيمها) فيه ان هذا الحكم شامل للمفوضة التي فرض لها بعد النكاح والاولى أن يقال لماذا كرحم

المفعول به فعيلة بمعنى مفعول والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية ويحتمل المصدر والمعنى انه لا تتبعه على المطاق من مطالبة المهر اذا كانت المطلقة غير مسوسة ولم يسم لها مهر اذ لو كانت مسوسة فعليه المسمى أو مهر المثل ولو كانت غير مسوسة ولكن سمي لها فلها نصف المسمى فنطوق الآية ينفي الوجوب في الصورة الاولى ومفهومها يقتضي الوجوب على الجملة في الاخيرتين (ومتعوهن) عطف على مقدر أي فطلقوهن ومتعوهن والحكمة في ايجاب المتعة جبر انحاش الطلاق وتقديرها مفوض الى رأي الحاكم ويؤيده قوله (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) أي على كل من الذي له سعة والمقترا الضيق الحال ما يطيقه ويليق به ويدل عليه قوله عليه السلام لانصاري طلق امرأته المفوضة قبل ان يمسها متعها بالقنوس وتك وقال أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه هي درع وملحفة وخمار على حسب الحال الا ان يقل مهر مثلها عن ذلك فلها نصف مهر المثل ومفهوم الآية يقتضي تخصيص ايجاب المتعة للمفوضة التي لم يمسها الزوج والحق بها الشافعي رحمه الله تعالى في أحد قوايه المسوسة المفوضة وغيرها قياسا وهو مقدم على المفهوم وقرا حجة والكسائي وحفص وابن ذكوان بفتح الدال (متاعا) تمتيعا (بالعروف) بالوجه الذي يستحسنه الشرع والمروءة (حقا) صفة لمتاعا أو مصدر مؤكدة أي حق ذلك حقا (على المحسنين) الذين يحسنون الى أنفسهم بالمسارعة الى الامتثال أو الى المطلقات بالتمتع وسماهم محسنين قبل الفعل للمشارفة ترغيبا ونجرا أيضا (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة) لماذا كرحم المفوضة اتبعه حكم قسيمها (فنصف ما فرضتم) أي فلمن أو قالوا جب نصف ما فرضتم لهن وهو دليل على ان الجناح المنفي ثم تبعة المهر وان لا تمتع مع التشطير لانه قسيمها (الا ان يعفون) أي المطلقات فلا يخذن شيئا والصيغة تحتمل التذكير والتأنيث والفرق ان الواو في لاول ضمير والنون علامة الرفع وفي الثاني لام الفعل والنون ضمير والفعل مبني ولذلك لم يؤثر فيه ان ههنا ونصب المعطوف عليه (أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح) أي الزوج المالك لعقدده وحله عما يعود اليه بالتشطير فيسوق المهر اليها كاملا وهو مشعر بان الطلاق قبل المسيس خير للزوج غير مشطر بنفسه واليه ذهب بعض أصحابنا والحنفية وقيل الولي الذي يلي عقد النكاحهن وذلك اذا كانت المرأة صغيرة وهو قول قديم للشافعي رحمه الله تعالى (وان تعفوا أقرب للتقوى) يؤيد الوجه الاول وعفو الزوج على وجه التخيير ظاهر وعلى الوجه الآخر عبارة عن الزيادة على الحق وتسميتهما عفو

(٣٢ - (بيضاوي) - اول) حكم التي لم يفرض لها اتبعه حكم قسيمها وهي التي فرض لها (قوله الا ان يعفون)

الاستثناء متصل والمعنى لهن الشطر في كل حال الا في حال العفو (قوله وهو مشعر بان الطلاق قبل المسيس خير للزوج غير مشطر بنفسه) لان معنى الآية ان على الزوج نصف ما فرض للزوجة لا الكل الا أن تعفو الزوجة أو يعفو الزوج يعني ان في صورة عفو الزوج ليس لها النصف بل كل المهر فلو كان الطلاق مشطرا ثبت الشطر بمجرد الطلاق ولا ينبع به عفو الزوج فلا وجه لاستثناء عفو الزوج لان اعطاء الزوج الشطر الذي صار ملكه لا يسمى عفوا بل هبة (قوله وهو يؤيد الوجه الاول) وهو ان يكون المراد من الذي بيده عقدة النكاح الزوج وانما كان مؤيدا لان عفو الولي ليس أقرب الى التقوى ولك ان تقول هذا يعين الوجه الاول (قوله والعفو على وجه التخيير ظاهر) لان العفو اسقاط شيء يمكن أن يستوفي بخلافه على الوجه الآخر وهو كون الشطر عائدا الى الزوج بنفس الطلاق (قوله ونسميتهما عفو الخ)

أى تسمية اعطاء الزوج الزيادة على الحق أى الزيادة على حق الزوجة عفواً على المشاكلة باعتبار وقوفه في محبة عفو الزوجات أو باعتبار ان عادتهم سوق المهر الى الزوجة عند تزوج فللزوجة مطالبة الشر من الزوجة واسترداده منها فاذا لم يطالب فقد عفا عن المطالبة فيكون المراد بالعفو في قوله تعالى أو يعفو اسقاط حق المطالبة وان كان مستلزماً لمطالبة الشر وانما احتيج الى هذين التوجيهين لان العفو ترك شئ لا اعطوه فان قلت ما وجه كونه أقرب الى التقوى وليس ترك العفو مما فيه حرج حتى يكون العفو أقرب الى نفي الحرج قلت المقصود انه أقرب الى

(٢٥٠)

شعار المتقين (قوله ولا تنسوا أن يتفضل بكم على بعض) لما سبق ان

العفو أقرب الى التقوى والعفو تفضل كذا ذلك بان قيل لا تتركوا التفضل وفيه مبالغة فان النهى عن النسيان دليل على النهى عن الترك فان الشئ اذا ترك قد يصير منسياً أى المقصود منه عدم ترك التفضل فيكون مجازاً وفي المجاز مبالغة (قوله أى الوسطى بينها) لانها المتوسطة بين الصلوات لان مجموع الصلوات خمس وصالاة العصر ثلثها (قوله لانها المتوسطة بالعدد) أى المتوسط بين الاثنين اللتين هما صلاة الصبح والأربعة التي هي الباقية (قوله وتر النهار) العلة الأولى دليل لكون صلاة المغرب وسطى بمعنى كون عدد ركعاتها بين أعداد ركعتي الصبح وركعات غيره من الصلوات وهذه العلة كونه صلاة المغرب وسطى بمعنى الفضلى لكون الوتر أشرف من الزوج (قوله وقرئ بالنصب

أما على المشاكلة وأما لانهم يسوقون المهر الى النساء عند التزوج فمن طاق قبل المسيس استحق استرداد النصف فاذا لم يسترده فقد عفا عنه وعن جبير بن مطعم انه تزوج امرأة وطلقها قبل الدخول فأكمل لها الصداق وقال أنا أحق بالعفو (ولا تنسوا الفضل بينكم) أى ولا تنسوا ان يتفضل بكم على بعض (ان الله بما تعملون بصير) لا يضيع تفضلكم واحسانكم (حافظوا على الصلوات) بالاداء لوقتها والمداومة عليها ولعل الامر بها في تضاعيف أحكام الاولاد والازواج لئلا يلهمهم الاشتغال بشأنهم عنها (والصلاة الوسطى) أى الوسطى بينها أو الفضلى منها خصوصاً وهي صلاة العصر لقوله عليه الصلاة والسلام يوم الاحزاب شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملائكة الله بيوتهم ناراً وفضلها لكثرة اشتغال الناس في وقتها واجتماع الملائكة وقيل صلاة الظهر لانها في وسط النهار وكانت أشق الصلوات عليهم فكانت أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام أفضل العبادات أجزؤها وقيل صلاة الفجر لانها بين صلاة في النهار والليل والواقعة في الحد المشترك بينهما ولانها مشهودة وقيل المغرب لانها المتوسطة بالعدد وتر النهار وقيل العشاء لانها بين جهريتين واقعتين طرفي الليل وعن عائشة رضي الله تعالى عنها انه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ أو الصلاة الوسطى وصلاة العصر فتكون صلاة من الاربع خست بالذكر مع العصر لا يقرأ بها بالفضل وقرئ بالنصب على الاختصاص والمدح (وقوموا لله) في الصلاة (قاتنين) ذاكرين له في القيام والقنوت الذكرفيه وقيل خاشعين وقال ابن المسيب المراد به القنوت في الصبح (فان خفتهم) من عدواً وغيره (فرجالاً أو ركباناً) فصولاً رجالين أو راكبين ورجالاً جمع راجل أو رجل بمعنى كفاً وقيام وفيه دليل على وجوب الصلاة حال المسايقة واليه ذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لا يصلي حال المشي والمسايقة ما لم يمكن الوقوف (فاذا أمنتم) وزال خوفكم (فاذا كروا لله) صلوا صلاة الامن أو اشكروه على الامن (كما علمكم) ذكراً مثل ما علمكم من الشرائع وكيفية الصلاة حالتي الخوف والامن أو شكر أو اذنه وما مصدرية أو موصولة (ما لم تكونوا تعلمون) مفعول علمكم (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لاز واجهم) قرأها بالنصب أبو عمرو وابن عامر وحفص عن عاصم على تقدير والذين يتوفون منكم يوصون وصية أو يوصوا وصية أو كتب الله عليهم وصية أو أألم الذين يتوفون وصية ويؤيد ذلك قراءة كتب عليكم الوصية لاز واجكم متاعاً الى الحول مكانه وقرأ الباقون بالرفع على تقدير ووصية الذين يتوفون أو وحكمهم وصية أو والذين يتوفون أهل وصية أو كتب عليهم وصية أو قرئ متاع بدلها (متاعاً الى الحول) نصب يوصون ان أضمرت والافعال لوصية وبتناع على قراءة من قرأ

على الاختصاص (فيكون التقدير وأمدح صلاة الوسطى (قوله حال المسايقة) بالسين والفاء من به

السيف أى في حال ضرب السيف من الجانبين (قوله وما مصدرية أو موصولة) والتقدير على الاول مثل تعليمكم أى تعليم الله اياكم وعلى الثاني مثل الذي علمكموه الله فان قلت على التقديرين ما معنى المثلية قلنا المراد من المثلية الاستواء في صفة الكمال والحسن (قوله وقرئ متاعاً بدلها) أى بدل الوصية أى قرئ متاعاً لاز واجهم متاعاً (قوله وبتناع على قراءة من قرأ الخ) أى قراءة من قرأ متاعاً لاز واجهم متاعاً الى الحول لان المتاع الاول بمعنى التمتع فيكون متعدياً مقتضياً للفعل ومتاعاً الثاني بمعنى ما يتمتع به

(قوله بدل) قال العلامة التفتازاني أي بدل اشتمال أقول هذا إذا أريد بالمتاع التمتع وأما إذا كان المتاع صادقا على غير الإخراج بان يراد به أي بالمتاع ما يتمتع ويتنفع والمراد بغير الإخراج السكنى كان بدل الكل لا بدل الاشتمال لان المبدل منه عام والبديل خاص فيكون كما إذا قيل لمن له خمس أخوة أحدهم زيد جاءني أخوك زيد وفسر صاحب (٢٥١) الكشف المتاع بان يتمتع أزواجهم

بعدهم حولا كاملا أي ينفق عليهم من تركته ولا يخرج من مساكنهم فيكون المتاع عبارة عن شيئين أحدهما الانفاق والثاني الاسكان فعلى هذا كان بدل البعض (قوله أو مصدر مؤكد) أي مؤكداً لغيره كما يدل عليه التمثيل المذكور لان هذا القول يحتمل ان يكون خلاف ما يقوله المخاطب وان يكون وفاقه فان المتاع يحتمل عدم الإخراج وان يكون غيره فالفعل المقدر لا يخرج فيكون غير إخراج بمعنى اتفائه هذا مضمون كلام العلامة التفتازاني ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف (قوله أثبت المصلحة للمطلقات جميعا) خص عنه المطلقة قبل الدخول ان وجب لها مهر بتسمية صحيحة أو فاسدة أو فرض فلا متعة لها ذبي لها نصف المهر (قوله ويجوز ان تكون اللام العهد) يعني أريد بالمطلقات ههنا اللاتي لم يمسهن الأزواج ولم يفرضوا لهن

لانه بمعنى التمتع (غير إخراج) بدل منه أو مصدر مؤكد كقولك هذا القول غير ما تقول أو حال من أزواجهم أي غير مخرجات والمعنى أنه يجب على الذين يتوفون ان يوصوا قبل ان يحتضروا لأزواجهم بان يتمتع بعدهم حولا بالسكنى والنفقة وكان ذلك في أول الاسلام ثم نسخت المدة بقوله أربعة أشهر وعشرا وهو وان كان متقدما في التلاوة فهو متأخر في النزول وسقطت النفقة بتوريتها الربع أو الثمن والسكنى لها بعد ثبوتها عندنا خلافا لابي حنيفة رحمه الله (فان خرجن) عن منزل الأزواج (فلا جناح عليكم) أيها الائمة (فيما فعلن في أنفسهن) كالطيب وترك الاحداد (من معروف) مما لم يشكره الشرع وهذا يدل على أنه لم يكن يجب عليهما ملازمة مسكن الزوج والحداد عليه وانما كانت مخيرة بين الملازمة وأخذ النفقة وبين الخروج وتركها (والله عزيز) ينتقم من خالفه منهم (حكيم) يراعي مصالحهم (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين) أثبت المصلحة للمطلقات جميعا بعد ما أوجبها الواحدة منهن وافراد بعض العام بالحكم لا ينصه الا اذا جوزنا تخصيص المنطوق بالمفهوم ولذلك أوجبها ابن جبير لكل مطلقة وأول غيره بما يعي التمتع الواجب والمستحب وقال قوم المراد بالمتاع نفقة العدة ويجوز ان تكون اللام للعهد والتكرير للتأكيد أو تكرر القضية (كذلك) اشارة الى ما سبق من أحكام الطلاق والعدة (يبين الله لكم آياته) وعدا به سببين لعباده من الدلائل والاحكام ما يحتاجون اليه معاشا ومعادا (لعلكم تعقلون) لعلكم تفهمونها فتستعملون العقل فيها (ألم تر) تعجب وتقرير لمن سمع بقصتهم من أهل الكتاب وأر باب التواريخ وقد يخاطب به من لم ير ومن لم يسمع فانه صار مثالا في التعجب (الى الذين خرجوا من ديارهم) يريد أهل داوردان قرية قبل واسط وقع فيها طاعون فخرجوا هاربين فماتهم الله ثم أحياهم ليعتبروا ويتيقنوا ان لا مفر من قضاء الله تعالى وقدره أو قوما من بني اسرائيل دعاهم ملكهم الى الجهاد ففروا وحذر الموت فماتهم الله ثمانية أيام ثم أحياهم (وهم أوف) أي أوف كثيرة قيل عشرة وقيل ثلاثون وقيل سبعون وقيل متألفون جمع ألف وألف كقاعد وقعود والوار للرجال (حذر الموت) مفعوله (فقال لهم الله موتوا) أي قال لهم موتوا فماتوا كقوله كن فيكون والمعنى انهم ماتوا ميتة رجل واحد من غير علة بأمر الله تعالى ومشيته وقيل ناداهم به ملك وانما أسند الى الله تعالى تخويفا وتهويلا (ثم أحياهم) قيل مر حزقيل عليه السلام على أهل داوردان وقد عريت عظامهم وتفرقت أوصالهم فتعجب من ذلك فادعى الله تعالى اليه ناد فيهم ان قوموا باذن الله تعالى فنادى فقاموا يقولون سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا انت وفائدة القصة تشجيع المسلمين على الجهاد والتعرض للشهادة وحثهم على التوكل والاستسلام للقضاء (ان الله لذو فضل على الناس) حيث أحياهم ليعتبروا ويفوزوا وقص عليهم حالهم ليستبصروا (ولكن أكثر الناس لا يشكرون) أي لا يشكرونه كما ينبغي ويجوز ان يراد بالشكر الاعتبار والاستبصار (وقاتلوا في سبيل الله) لما بين أن الفرار من الموت غير مخلص منه وان المقدر لا محالة واقع أمرهم

فريضة (قوله ألم تر الى الذين خرجوا) لما قال الله تعالى كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون عقبه بالآية العظيمة التي هي احياء الجماعة بعد اماتها (قوله تقرير) أي حل على الاقرار جعل سماع قصتهم من الخبر الصادق كالرؤية والرؤية ان كانت بمعنى الابصار فتعديته بالى باعتبار انها بمعنى النظر وان كانت بمعنى العلم فباعتبار ان معناه لم نعلم منهيها عنك الى حال الذين خرجوا الخ (قوله ولكن أكثر الناس لا يشكرون) فيه اشارة الى ان الكفار أكثر من المؤمنين

(قوله من ذا الذي يقرض الله قرضا صالح) فائدة لفظ ذامع كون المشار اليه غير محسوس مشعين ومع الاستغناء عنه بقوله الذي جعل المعقول معلوما كالمشهد ليتوجه اليه ويعين بعد الابهام (قوله يقرض الله) اقراض الله تعالى عبارة عن تقديم العمل الصالح فيحصل بدله من الثواب شبه الاشتغال بالعبادة لاجل نيل الثواب باعطاء المال لاخذ العوض (قوله حالا من الضمير المنصوب) وهو الهاء في يضاعفه فيه نظر لان هذا الضمير راجع الى القرض الحسن وهو ليس باضعاف كثيرة بل الاضعاف الكثيرة جزاؤه كما استفيد من قوله جزاء الا ان يقال ان مراده من قوله حال من الضمير المنصوب انه حال من المضاف الى ذلك الضمير وهو الجزاء (قوله فلا تبخلوا عليه الخ) أي لا تبخلوا على الله تعالى بترك الانفاق والصرف في المصارف التي أمر الله تعالى بالصرف فيها (قوله ألم تر الى الملا من بني اسرائيل) فصل هذه القصة عن القصة السابقة للاشعار بان كلا منهما أمر مستقل بالتعجب واظهار القدرة الكاملة (قوله مجزوما ومر فوعا على الجواب والوصف للملكا) انما لم يذكر الحالية ههنا لانهما أي (٣٥٢) الحالية لا تخلو عن نوع تكلف وفي الاول لا تجوز الوصفية لا بتقدير فلذا جعله حالا

بالقتال اذ لوجاء أجلهم في سبيل الله والا فالنصر والثواب (واعلموا أن الله سميع) لما يقوله المتخاف والسابق (عليم) بما يضره وهو من وراء الجزاء (من ذا الذي يقرض الله) من استفهامية مرفوعة الموضع بالابتداء وذا خبره والذي صفة ذا أو بدله واقراض الله سبحانه وتعالى مثل لتقديم العمل الذي به يطلب ثوابه (قرضا حسنا) اقراضا حسنا مقرونا بالاخلاص وطيب النفس أو مقرضا حلالا طيبا وقيل القرض الحسن بالمجاهدة والانفاق في سبيل الله (فيضاعفه) فيضاعف جزاءه أخرجه على صورة المغالبة للبالغة وقرأ عاصم بالنصب على جواب الاستفهام حملا على المعنى فان من ذا الذي يقرض الله في معنى أي يقرض الله أحد وقرأ ابن كثير فيضعفه بالرفع والتشديد وابن عامر وبعقوب بالنصب (أضعافا كثيرة) كثرة لا يقدرها الا الله سبحانه وتعالى وقيل الواحد بسبع مائة وأضعافا جمع ضعف ونصبه على الحال من الضمير المنصوب أو المفعول الثاني لتضمن المضاعفة معنى التصيير أو المصدر على ان الضعف اسم مصدر وجعه للتنويع (والله يقبض ويبسط) يقتر على بعض ويوسع على بعض حسب ما اقتضت حكمته فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم كيلا يبدل حالكم وقرأ نافع والكسائي والبرقي وأبو بكر بالصاد ومثله في الاعراف في قوله تعالى وزادكم في الخلق بسطة (واليه ترجعون) فيجازيكم على حسب ما قدمتم (ألم تر الى الملا من بني اسرائيل) الملا جماعة يجتمعون للتشاور ولا واحد له كالقوم ومن للتبعيض (من بعد موسى) أي من بعد وفاته ومن للابتداء (اذ قالوا لنبي لهم) هو يوشع أو شمعون أو شمويل عليهم السلام (ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله) اقم لنا أميرا ننهض معه للقتال بدبر أمره ونصدر فيه عن رأيه وجرم نقاتل على الجواب وقرئ بالرفع على انه حال أي ابعث لنا مقدرين القتال ويقاتل بالياء مجزوما ومر فوعا على الجواب والوصف للملكا (قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا) فصل بين عسى وخبره بالشرط والمعنى أتوقع جبنكم عن القتال ان كتب عليكم فادخل هل على فعل التوقع مستفهما عما هو المتوقع عنده

وفي الثاني تجوز فلم يتعرض للحالية (قوله مستفهما عما هو المتوقع عنده) هذا يدل على ان عسى ليس مستعملا في معناه الحقيقي اذ لا وجه لاستفهام المتكلم عن توقعه واما قوله فهو سؤال عما هو المتوقع عنده ففيه نظر اذ المتوقع عنده ترك القتال فكان السؤال عن ترك القتال فلا حاجة الى لفظ عسى بل يكفي ان يقال هل لا تقاتلوا ان كتب عليكم القتال فان قيل المراد ترك القتال من حيث انه متوقع وهذه الحيثية مستفادة من عسى قلنا لا يظهر من كلامه معنى التركيب فانه لما دخل هل على عسى لا بد أن تفيد

تقريرا

وقال صاحب الكشف ادخل هل مستفهما عما هو متوقع عنده

تقرير مدخولها وهو لا يستفاد من كلامه وقال صاحب الكشف ادخل هل مستفهما عما هو متوقع عنده ومظنون وأراد بالاستفهام تقرير ان المتوقع كائن وانه صائب في ظنه فيفهم منه ان معنى الكلام هل أصبت في ظني عدم قتالكم ان كتب عليكم وكلام المصنف خال عن هذه الفائدة التي ذكرها صاحب الكشف ولوقيل ان معنى هل عسيتم هل يتوقع منكم لكان أولى وأخف تمكيفا ما ذكر وقال العلامة التفتازاني كلامه صريح في ان الاستفهام عن المتوقع على ما صرح به في قوله فادخل هل مستفهما عما هو متوقع عنده ومعنى الاستفهام التقرير بمعنى التثبيت للتوقع وان كان الشائع في الاستعمال من التقرير الحمل على الاقرار فان قيل القياس الاستفهام عما دخله حرف الاستفهام وهو ههنا التوقع والظن أعني مضمون عسى لا مضمون خبره الذي هو ان لا تقاتلوا فكان ينبغي ان يجعل الاستفهام والتقرير عائدا الى التوقع بمعنى كون ترك المقاتلة متوقعا مضمونا في الجملة لا الى توقع المستفهم بالخصوص ليندفع بانه لا معنى لاستفهام الرجل عن توقعه فتعين الصرف الى التوقع قلنا لا خفاء في ان مدلول اللفظ التوقع والرجاء من المتكلم لا غير ولا معنى لاستفهامه عنه ولو مجرد التقرير فانه مقرر بمجرد دلالة الكلام والتحقيق انه لما كان المقصود حصول مضمون الخبر كانت القيود من

الاستفهام والتوقع ونحو ذلك عائدة اليه حتى كأنه حاول اثبات ترك المقاتلة مقيدة بكونه على سبيل التوقع دون الجزم ثم بكونه مستفهما عنه للتقرير أقول فيه نظرا ما أولا فلانا نقول الاستفهام عن المتوقع لمجرد التقرير وقوله فانه مقرر بمجرد دلالة الكلام قلنا هو وان كان معلوما فلا استفهام بفيدينا كيد التقرير وما ثانيا فلان ماقاله وهو كأنه حاول اثبات ترك المقاتلة على سبيل التوقع هو بعينه تقرير توقع ترك المقاتلة فلا وجه لنفي الثاني واثبات الاول ثم لا يخفى ان الاستفهام (٢٥٣) للتقرير هو مجرد الاثبات فتقييد اثبات

ترك المقاتلة بالاستفهام للتقرير تقييد للشيء بنفسه فتأمل في هذا المقام (قوله ومالنا ألا نقاتل) عطف على مقدر فـ كان تقديره قالوا نقاتل البتة ومالنا ان لا نقاتل أى ليس لنا غرض في ترك القتال بل غرضنا في القتال بسبب الاخراج من البلاد والانفراد من الابداء وانما قدر حرف الجر وهو في اذ لا يستقيم المعنى بدونه لان ظاهر المعنى وما حصل لنا عدم القتال فاذا قدر في صار المعنى صحيحا (قوله يدفعه منع صرفه) في الكشف ووزنه ان كان من الطول فعلاؤه أصله طولوت الا ان امتناع صرفه يدفع ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبراني وافق عربيا كما وافق حنطا حنطة فينشئ يكون الحكم بالاشتقاق لكونه عربيا ومنع الصرف لكونه أعجميا (قوله والحال أنا أحق منه الخ) أراد انه حال عن ضميره فان قلت

تقرير اثباتنا وقرأنا فاع عسيتم بكسر السين (قالوا ومالنا ألا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا) أى أى غرض لنا في ترك القتال وقد عرض لنا ما يوجب به ويحث عليه من الاخراج عن الاوطان والافراد عن الاولاد وذلك ان جالوت ومن معه من العمالقة كانوا يسكنون ساحل بحر الروم بين مصر وفلسطين فظهروا على بني اسرائيل فاخذوا ديارهم وسبوا اولادهم وأسروا من أبناء الملوك أربع مائة وأربعين (فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم) ثلاثمائة وثلاثة عشر بعد أهل بدر (والله عليهم بالظالمين) وعيد لهم على ظلمهم في ترك الجهاد (وقال لهم نبينهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا) طالوت علم عبري كيدا ودوجعله فعلاؤه من الطول تعسف يدفعه منع صرفه روى ان نبينهم صلى الله عليه وسلم لما دعا الله ان يملكهم أتي بعصا يقاس بها من يملك عليهم فلم يساوها الا طالوت (قالوا أنى يكون له الملك علينا) من أين يكون له ذلك ويستأهل (ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال) والحال أنا أحق بالملك منه وراثته ومكنة وانه فقير لا مال له يعتضد به وانما قالوا ذلك لان طالوت كان فقيرا راعيا أو سقاء أو دبا غام من أولاد بنيامين ولم تكن فيهم النبوة والملك وانما كانت النبوة في أولاد لاوى بن يعقوب والملك في أولاد يهوذا وكان فيهم من السبطين خلق (قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم) لما استبعدوا تملكه لفقره وسقوط نسبه رد عليهم ذلك أولا بان العمدة فيه اصطفاه الله سبحانه وتعالى وقد اختاره عليهم وهو أعلم بالمصالح منكم وثانيا بان الشرط فيه وفور العلم لئتمكن به من معرفة الامور السياسية وجسمامة البدن ليكون أعظم خطرا في القلوب وأقوى على مقاومة العدو ومكابدة الحروب لا ما ذكرتم وقد زاده الله فيهما وكان الرجل القائم يديده فينال رأسه وثالثا بان الله تعالى مال الملك على الاطلاق فله ان يؤتیه من يشاء ورابعاته واسم الفضل يوسع على الفقير ويغنيه عليم بمن يليق بالملك من النسب وغيره (وقال لهم نبينهم) لما طلبوا منه حجة على انه سبحانه وتعالى اصطفى طالوت وملكه عليهم (ان آية ملكه أن يأتىكم التابوت) الصندوق فعلاؤه من التوب وهو الرجوع فانه لا يزال يرجع اليه ما يخرج منه وليس بفاعول لقلة نحوسلس وقلق ومن قرأه بالهاء فله له أبده منه كما أبدل من تاء التأنيث لا شترا كهما في الهمس والزيادة وير يد به صندوق التوراة وكان من خشب الشمشاد مموها بالذهب نحو من ثلاثة أذرع في ذراعين (فيه سكينه من ربكم) الضمير للآتيان أى في آتيانه سكون اسمك وطمانينة أو للتأبوت أى مودع فيه ما تسكنون اليه وهو التوراة وكان موسى عليه الصلاة والسلام اذا قاتل قدمه فتسكن نفوس بني اسرائيل ولا يفرون وقيل صورة كانت فيه من زبرجداً وياقوت لهارأس وذنوب كراش الهرة وذنبا وجناحان فتثن فيزف التابوت نحو العدو وهم يتبعونه فاذا استقر ثبتوا وسكنوا ونزل النصر وقيل صورة الانبياء

الحال يبين هيئته ذى الحال وليس نحن أحق بالملك مبينا هيئته صاحب الضمير قلت هو متضمن لافادة هيئته صاحب الضمير فانهم اذا كانوا أحق منه كان هو متصفا بان لهم فضلا عليه وأحق بالملك منه ويمكن ان يقال هاتان الحالتان كأنهما علتان لما هو حال في الحقيقة والمعنى أنى يكون له الملك علينا غير مستحق له لانا أحق بالملك منه فان قلت هذا التقرير وهو كونه غير مستحق للملك يناهى قوله تعالى ونحن أحق بالملك منه لانه يدل على استحقاقه للملك اكهم أحق بالملك منه كما هو مفهوم صيغة التفضيل ولا يصح الجواب ان يقال افعل بمعنى الفاعل لان افعل اذا كان مستعملا بمن لا يكون بمعنى الفاعل قلنا لمراد انه ليس مستحقا للملك علينا ولا يصلح له لانا أحق بالملك منه

وكونه غير مستحق للملك عليهم لا يستلزم كونه غير مستحق للملك مطلقا (قوله وقيل التابوت هو القاب الخ) هذا التفسير لا يلائم ما سيحجى من قوله تعالى وبقية مما ترك آل موسى على ما فسره برضا الالواح وغيره اللهم الا ان يقال ان بقية على هذا التقدير عطف على التابوت (قوله صار كاللازم) ذكر صاحب الكشف انه يحتمل ان يكون متعديا حذف مفعوله فصار كاللازم ويحتمل ان يكون لازما بمعنى فصل فصولا كوقف فانه جاء متعديا كوقفه وقفا وجاء لازما كوقف وقفا واذا كان لازما كان معناه انفصل وتفسير فصل بانفصل يدل على انه لازم في أصله لان انفصل لازم حقيقة وما ذكر بعده من ان معناه فصل نفسه يدل على انه متعدي فيكون مراده من قوله انفصل بالجنود بيان حاصل المعنى (قوله لم أطمع نقاها ولا بردا) النقاخ بالنون والقاف والحاء المعجمة الماء العذب والبرد النوم (قوله وانما علم ذلك بالوحى الخ) لم لا يجوز ان يعلم ذلك بالالهام من غير ان يكون نبيا ولا سمع من النبي (قوله اذ الاصل في الشرب منه الخ) أى ظاهر هذا التركيب وهو جعل منه متعلقا بالشرب يدل على ان الشرب من الهن نفسه من غير واسطة شئ آخر كالكف وغيره (قوله كما قدم الصابون) أى كما قدم (٢٥٤) الصابون في قوله ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابون والنصارى من آمن بالله

من آدم الى محمد عليهم الصلاة والسلام وقيل التابوت هو القلب والسكينة ما فيه من العلم والاخلاص واتيانه مصير قلبه مقر الله لم والوقار بعد ان لم يكن (وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون) رضا الالواح وعص موسى وثيابه وعمامة هرون وآلهما أبناؤهما وأنفسهما والآل مقحم لتفخيم شأنهما وأنبيا بنى اسرائيل لانهم أبناء عمهما (تحمله الملائكة) قيل رفعه الله بعد موسى فنزلت به الملائكة وهم ينظرون اليه وقيل كان بعده مع أنبيائهم يستفتحون به حتى أفسدوا فغلهم الكفار عليه وكان في أرض جالوت الى أن ملك الله طالوت فاصابهم بلاء حتى هلكت خمس مائة فبقيا وابتابوت فوضعه على ثورين فساقتهم الملائكة الى طالوت (ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين) يحتمل أن يكون من تمام كلام النبي عليه السلام وان يكون ابتداء خطاب من الله سبحانه وتعالى (فلما فصل طالوت بالجنود) انفصل بهم عن بلده لقتال العماليق وأصله فصل نفسه عنه واسكن لما كثر حذف مفعوله صار كاللازم روى انه قال لهم لا يخرج معي الا الشاب الشيط الفارغ فاجتمع اليه من اختاره ثمانون ألفا وكان الوقت قيظا فسلكوا مفازة وسألوا ان يجرى الله لهم نهرا (قال ان الله مبتليكم بنهر) معاملكم معاملة المختبر بما اقترحتهموه (فمن شرب منه فليس مني) فليس من أشياعى أو ليس بمتحد معي (ومن لم يذعه فانه مني) أى من لم يذقه من طعم الشئ اذا ذاقه مأكولا أو مشروبا قال الشاعر * وان شئت لم أطمع نقاها ولا بردا * وانما علم ذلك بالوحى ان كان نبيا كما قيل أو باخبار النبي عليه السلام (الامن اغترف غرفة بيده) استثناء من قوله فمن شرب منه وانما قدمت عليه الجملة الثانية للعناية بها كما قدم والصابون على الخبر في قوله ان الذين آمنوا والذين هادوا والمعنى الرخصة في القليل دون الكثير وقرأ ابن عامر والكوفيون غرفة بضم الغين (فشربوامنه الا قليلا منهم) أى فكر عوافيه اذا اصل في الشرب منه أن لا يكون بوسطا ونعميم الاول ليتصل الاستثناء

واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون فيكون قوله تعالى ومن لم يطعمه فانه منى جملة بين أجزاء كلام واحد كما ان الصابون كذلك (قوله وتعميم الاول ليتصل الاستثناء) اعلم انه قد يتوهم منه ان جعل قوله تعالى الامن اغترف غرفة استثناء من قوله فمن شرب منه اذا كان الاستثناء متصلا واما اذا جعل منقطعا فيحتمل ان يكون منه وان يكون من الجملة التي قبلها لئلا يكتفى الحق انه اذا جعل الشرب في الاول بمعنى الكرع والاستثناء منقطعا مما ذكر وهو من شرب

فظاهر معناه اذ على هذا يلائم الاستثناء لان معناه فمن كرع من النهر فليس مني لكن من اغترف غرفة بيده فهو مني واما اذا جعل استثناء من قوله ومن لم يطعمه فانه مني فليس كذلك لانه ان كان معناه ومن لم يطعمه فهو مني لكن من اغترف غرفة بيده فليس مني حتى يخالف المستثنى المستثنى منه فلا يظهر وجهه لكن اذا لوهم حاصل من السابق بل مفهوم السابق دل على ان الشارب ليس منه فيكون الامن اغترف غرفة بيده على الوجه المذكور مؤكدا لهذا المفهوم وان قيل الامن اغترف غرفة بيده معناه لكن من اغترف غرفة بيده فانه مني فلا يصح ان يكون استثناء من قوله ومن لم يطعمه فانه مني لوجوب مخالفة المستثنى والمستثنى منه في الحكم فلا يظهر وجه الاستثناء الا اذا اعتبر مفهوم هذا القول وهو ان من شرب فليس مني وعلى هذا فلا يكون في الحقيقة من قوله تعالى ومن لم يطعمه بل مما دل عليه وهو المفهوم المخالف فجعله استثناء من قوله فمن شرب منه فليس مني هو الحق بل قسم واعلم ان كلام المصنف صريح في ان الاستثناء المذكور متصل وكلام صاحب الكشف صريح في انه منفصل لانه قد مر قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني من كرع منه فليس

بمتصل في ووجه ما قاله المصنف ان الظاهر من الاستثناء الاتصال ووجه كلام الكشاف ماسيجي وقال العلامة التفتازاني
 لا خفاء في ان من اغترف بيده ليس ممن شرب منه بمعنى السكرع ولا ممن لم يذقه بل قسم مقابل لهما محتاج الى ان يبين حكمه والحكم
 في أحد القسمين المقابلين له انعم المعبر عنه بقوله فليس مني وفي الآخر عدم المنع بل الاتصال والاتحاد وقد استثنى المغترف وليس استثناء
 متصل لعدم الدخول أقول فان قلت من أين يعلم ان الشرب بمعنى السكرع قلت من قوله تعالى فشر بوامنهم الا قليلا منه لان هذا بمعنى
 السكرع لا بمطلق الشرب لان المخالفين لامر النبي في الشرب الا كثرون على ما يدل عليه التفاسير والروايات فعلم ان الشرب في قوله
 فشر بوا ليس لمطلقه واللام يكن مخالفة لان مطلق الشرب ليس بمنهي عنه لقوله تعالى الا من اغترف غرفة بيده وحمل الشرب في قوله
 فشر بوا على السكرع والشرب في قوله فمن شرب على مطلقه لا يخلو عن بعد (قوله وتعميم الاول ليتصل الاستثناء) أي تعميم الشرب في
 قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني بان يكون بطريق السكرع أولا (٢٥٥) ا يكون الاستثناء متصلا اذ لو حمل الشرب على

السكرع لم يدخل المستثنى
 الذي هو الاغتراف باليد في
 المستثنى منه الذي هو
 السكرع (قوله والذين
 آمنوا معه) أي كائنين معه
 (قوله وقيل هم القليل الذين
 ثبتوا معه) فان قيل تخصيص
 ما ذكر وهو قوله الذين
 يظنون انهم ملاقوا الله
 بالبعض من ذلك القليل
 لا دليل عليه فالاولى ان
 يكون عاما والتعبير بذلك
 تشریف لهم وتكريم
 وافادة ان كلامهم ظان
 انه ملاقي الله قلنا هذه
 النكتة تدل على جواز ارادة
 ما ذكر لكن الظاهر خلافه
 لان ضمير قالوا بحسب
 الظاهر للذين آمنوا وهذا
 يناسب ان يكون الظانون

أو أفرطوا في الشرب منه الا قليلا منهم وقرئ بالرفع جلا على المعنى فان قوله فشر بوا منه في معنى
 فلم يطعموه والقليل كانوا ثمانمائة وثلاثة عشر رجلا وقيل ثلاثة آلاف وقيل ألفا روى ان من اقتصر على
 الغرفة كفته لشربه وادواته ومن لم يقتصر غاب عليه عطشه واسودت شفته ولم يقدر ان يمضي وهكذا
 الدنيا لقاصد الآخرة (فلما جاوزوه والذين آمنوا معه) أي القليل الذين لم يخالفوه (قالوا) أي
 بعضهم لبعض (لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) لكثرتهم وقوتهم (قال الذين يظنون انهم
 ملاقوا الله) أي قال اخلص منهم الذين تيقنوا لقاء الله وتوقعوا ثوابه وأعلموا انهم يستشهدون عما
 قريب فيلقون الله تعالى وقيل هم القليل الذين ثبتوا معه والضمير في قالوا للذين كثير المنحذين عنه
 اعتذرا في التخلف وتخذيل القليل وكأنهم تقاولوا به والهر بينهما (كم من فئة قليلة غابت فئة
 كثيرة باذن الله) بحكمه وتيسيره وكم تحتمل الخبر والاستفهام ومن مبينة أو مزيدة والفئة الفرقة من
 الناس من فأوت رأسه اذا شققته أو من فاء اذا رجح فوزها ففة أو فلة (والله مع الصابرين) بالنصر
 والاثابة (ولما برزوا لجالوت وجنوده) أي ظهروا لهم وذنوا منهم (قالوا ربنا أفرغ علينا صبرا
 وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) التجؤا الى الله سبحانه وتعالى بالدعاء وفيه ترتيب بليغ
 اذ سألوا ولا افرغ الصبر في قلوبهم الذي هو ملاك الامر ثم ثبات القدم في مداحض الحرب المسبب عنه
 ثم النصر على العدو المترتب عليهما غالبا (فهزموهم باذن الله) فكسروهم بنصره أو مصاحبين
 لنصره اياهم اجابة لدعائهم (وقتل داود جالوت) قيل كان ايشافي عسكر طالوت معه ستة من بني
 وكان داود سابعهم وكان صغيرا رعى الغنم فاوحى الله الى نبيه انه الذي يقتل جالوت فطالبه من أبيه فجاء
 وقد كلفه في الطريق ثلاثة أحجار وقالت له انك بنا تقتل جالوت فحملها في مخلاته ورماه بها فقتله ثم روجه
 طالوت بنته (وآتاه الله الملك) أي ملك بني اسرائيل ولم يجتمعوا قبل داود على ملك (والحكمة)
 أي النبوة (وعلمه مما يشاء) كالسرود وكلام الدواب والطير (ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض

بعضا منهم لا كلهم حتى يكون القائل بالكلام الاول بعضا منهم والقائل بالكلام الثاني البعض الآخر وهم المؤمنون
 كلهم تيقنوا انهم ملاقوا الله لان تيقن الآخرة واجب داخل في الايمان فلا وجه لتخصيصه بالبعض من المؤمنين المذكورين قلنا لعل
 هذا على تقدير ان يكون المراد الذين تيقنوا انهم يستشهدون عما قرب كما صرح به المصنف فتأمل والمعلوم من الكشاف وتعليقاته ان
 المراد من الظن قوة اليقين فان المؤمنين وان كانوا متشاركين في أصل اليقين لكنهم متفاوتون في درجاته وهذا الوجه يدفع السؤال
 المذكور على كل تقدير الا ان التعبير عن كمال اليقين بالظن لا يخلو عن بعد (قوله ومن مبينة أو مزيدة) اذا كان كم خبرية فن بيانية
 أي كثيرة فيه واذا كانت استفهامية فن زائدة لانه في كلام غير موجب واعلم ان كون كم للاستفهام لم يذكر فيما رأينا من التفاسير ولم يظهر
 له وجه (قوله فوزنها فمة أو فلة) يعني على التقدير الاول حذف لام الفعل وهو الواو وعلى التقدير الثاني حذف عين الفعل وهو الالف
 المقلوبة عن الحرف الاصل (قوله فكسروهم بنصره) الظاهر من هذا الكلام تفسير الاذن بالنصر ويمكن تفسيره بالارادة (قوله
 مداحض) المدحض المزلق (قوله في مخلاته) بكسر الميم التي يجعل فيها الخلا وهو مقصور والحشيش الرطب

(قوله لما أخبرت بهما من غير تصرف واستماع) يمكن ان يقرأ أخبرت بصيغة المبني للفاعل فيكون المعنى ظهور رسالتك عند الناس بما أخبرت به من القصص والتواريخ من غير تعرف واستماع من الغير وان يكون على صيغة المبني للمفعول فيكون معناه انك لمن المرسلين لما قص الله عليك من أنباء الانبياء وقصصهم (قوله واللام للاستغراق) هذا مما زاد على الكشف وفيه نظر لان تلك اشارة الى الجماعة فلا يصلح ان يكون الرسل صفة لها اذا كان اللام للاستغراق اذ معنى الرسل على هذا التقدير كل واحد واحد من الرسل والجماعة غير كل واحد الا ان يراد بالاستغراق مجموع الافراد والاولى ان يجعل اللام للعهد أى الرسل الذين علمت حالهم قال العلامة الطيبي النظم يقتضى ان يجعل التعريف في (٢٥٦) المرسلين وفي الرسل للجنس وان يراد بالآيات جميع الآيات المذكورة من لدن

مفتتح السورة أقول في كون اللام في الرسل للجنس نظر اذ لا يصح ان يقال جماعة الرسل جنسهم فتأمل (قوله بان خصناه بمنقبة) فيه اشارة الى ان فضل بعضهم على بعض بتفضيل الله لا يقتضى الذات (قوله وبينهما بون بعيد) أى بين الطور وقاب قوسين بون بعيد أو بين المرتبتين وهى التكلم فى الطور والتكلم فى قاب قوسين أو بين المرسلين وهو المكلم فى الطور والمكلم فى قاب قوسين وهذا هو المقصود الاصلى وعدم ذكر من كلم الله بخصوص الاسم اما لانه يكون مشتركا بين المتعدد أو لوضوح المكلم وشهرته أو لان المقصود ههنا ذكر شرف التكلم وانما ذكر اسم عيسى للتصريح بان

لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين) ولولا أنه سبحانه وتعالى يدفع بعض الناس ببعض وينصر المسلمين على الكفار ويكف بهم فسادهم اغلبوا وأفسدوا فى الارض أو لفسدت الارض بشؤمهم وقرأ نافع هنا وفى الحج دفاع الله (تلك آيات الله) اشارة الى ما قص من حديث الالف وتمليك طالموت واتيان التابوت واهزام الجبابرة وقتل داود جالوت (تلاوها عليك بالحق) بالوجه لمطابق الذى لا يشك فيه أهل الكتاب وأرباب التواريخ (وانك لمن المرسلين) لما أخبرت بهما من غير تعرف واستماع (تلك الرسل) اشارة الى الجماعة المذكورة قصصها فى السورة والمعلومة للرسول صلى الله عليه وسلم أو جماعة الرسل واللام للاستغراق (فضلنا بعضهم على بعض) بان خصناه بمنقبة ليست اغيره (منهم من كلم الله) تفصيل له وهو موسى عليه الصلاة والسلام وقيل موسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام كلم الله موسى ليلة الحيرة وفى الطور ومحمد عليه الصلاة والسلام ليلة المعراج حين كان قاب قوسين أو أدنى وبينهما بون بعيد وقرأى كلم الله وكالم الله بالنصب فانه كلم الله كما أن الله كلمه ولذلك قيل كلم الله بمعنى مكالمه (ورفع بعضهم درجات) بان فضله على غيره من وجوه متعددة أو بمراتب متباعدة وهو محمد صلى الله عليه وسلم فانه خصه بالدعوة العامة والحجج المتكاثرة والمججزات المستمرة والآيات المتعاقبة بتعاقب الدهر والفضائل العلمية والعملية الفاتنة للحصر والابهام لتفخيم شأنه كأنه العلم المتعين لهذا الوصف المستغنى عن التعيين وقيل ابراهيم عليه السلام خصه بالخلة التى هى أعلى المراتب وقيل ادريس عليه السلام لقوله تعالى ورفعناه مكانا عليا وقيل أولو العزم من الرسل (وآتيناه عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس) خصه بالتعيين لافراط اليهود والنصارى فى تحقيره وتعظيمه وجعل معجزاته سبب تفضيله لانها آيات واضحة ومعجزات عظيمة لم يستجمعها غيره (ولو شاء الله) أى هدى الناس جميعا (ما قتل الذين من بعدهم) من بعد الرسل (من بعد ما جاءتهم البينات) أى المعجزات الواضحة لاختلافهم فى الدين وتضليل بعضهم بعضا (ولكن اختلفوا فمنهم من آمن) بتوفيقه التزام دين الانبياء تفضلا (ومنهم من كفر) لاعراضه عنه بخذلانه (ولو شاء الله ما اقتتلوا) كرهه للتأكيد (ولكن الله يفعل ما يريد) فيوفق من يشاء فضلا ويخذل من يشاء عدلا والآية دلائل على ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام متفاوتة الاقدام وانه يجوز تفضيل بعضهم على بعض ولكن بقطاع لان اعتبار الظن فيما يتعلق بالعمل وان

معجزاته وآياته من كرامة الله لا يكونه الها أو ابنه كما زعمت النصارى وافادة انه ابن مريم لانه ابن الله

الحوادث

(قوله وهو محمد عليه الصلاة والسلام) وانما ذكر بين السكيم وبين عيسى فان خير الأمور وأسطها (قوله كأنه العلم المتعين) أى كأنه المشهور المتعين (قوله أعلى المراتب) ليس المراد انها أعلى كل مرتبة اذ مرتبة المحبة أعلى ولذا كان ابراهيم خليل الله ومحمد حبيب الله عليهما الصلاة والسلام وأعل المراد انها أعلى من غير المحبة وقد بسط القاضى عياض الفرق بينهما فى كتاب الشفاء (قوله ويخذل من شاء عدلا) فيه ان الخذلان أو الاضلال لا يلزم ان يكونا للعدل بل بحسب الارادة والمشيئة وعدم الفضل فى شأنه الا ان يقال الخذلان المناسب لكل من خذل بحسب الفطرة فهو وضع الشئ فى محله فيكون عدلا (قوله لكن يقطع) ليس المراد انه يعلم من الآيات المذكورة ان التفضيل لا يكون الا بالقطاع وانما هو أمر يعلم من خارج بل الغرض ان يعلم من الآيات انه يجوز تفضيل بعضهم على بعض

(قوله وانما رفعت ثلاثها الخ) أى المناسب لقصد التعميم ان يفتح الثلاثة ليكون لالنفى الجنس فرفعها النكته ذكرها فان قلت اذا قدر السؤال الذى ذكره كان الجواب المطابق ان يقال ليس فيه أى فى اليوم يبيع ولا خلة ولا شفاعه من غير الزيادة المتقدمة عليه فلنا الآية مشتملة على الجواب مع زيادة الفائدة (قوله والكافرون هم المظالمون) فان قيل ضمير الفصل للحصر فيجب ان يكون الظلم مقصورا على الكفار ولا يتجاوز الى غيرهم وليس كذلك لان الفاسقين أيضا ظالمون فلنا قد يجىء الضمير المذكور لمجرد التأكيد وقد يجىء لقصر المسند اليه على المسند فهذا يصح ان يكون من كل منهما قال العلامة التفتازانى فى شرح التلخيص قد يكون ضمير الفصل لمجرد التأكيد اذا كان التخصيص حاصلًا بدونه بان يكون فى الكلام ما يفيد قصر المسند على المسند اليه نحو ان الله هو الرزاق أو قصر المسند اليه على المسند نحو الكرم هو التقوى فان قيل لعل المراد كمال الظلم فلنا اذا أريد بالكا كافر مانع الزكاة كما صرح به المصنف فليس هو بكامل فى الظلم بل الكمال فيه الكافرو يمكن ان يقال الكمال له مراتب منها مرتبة الظلم الحاصل لمنايع الزكاة وان كان الكافر أشد ظلمًا (قوله والمعنى انه مستحق العباداة لا غير) قد سبق فى الكتاب ان الاله (٢٥٧) بمعنى المعبود حقًا كان أو باطلا لكن ههنا لا يصح ان يكون المراد هذا

الحوادث بيد الله سبحانه وتعالى تابعة لمشيئته خيرا كان أو شرا ايمانا أو كفرا (يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم) ما أوجبت عليكم انفاقه (من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة) من قبل أن يأتي يوم لا تقدررون فيه على تدارك ما فرطتم والخلاص من عذابه اذ لا بيع فيه فتحصلون ما تنفقونه أو تفتقدون به من العذاب ولا خلة حتى يعينكم عليه أخلاقكم أو يسامحكم به ولا شفاعة الا لمن أذن له الرحمن ورضى له قولا حتى تتكوا على شفعاء تشفع لكم فى حط ما فى ذمكم وانما رفعت ثلاثها مع قصد التعميم لانها فى التقدير جواب هل فيه بيع أو خلة أو شفاعة وقد فتحها ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب على الاصل (والكافرون هم الظالمون) يريد والتاركون للزكاة هم الظالمون الذين ظلموا أنفسهم أو وضعوا المال فى غير موضعه وصرفوه على غير وجهه فوضع الكافرون موضعه تغليظا لهم وتهديدا كقوله ومن كفر مكان ومن لم يحج وابذانا بان ترك الزكاة من صفات الكفار لقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة (الله لا اله الا هو) مبتدأ وخبر والمعنى انه المستحق للعبادة لا غير وللنحاة خلاف فى انه هل يضر للاخبار مثل فى الوجود أو يصح أن يوجد (الحى) الذى يصح أن يعلم ويقدر وكل ما يصح له فهو واجب لا يزول لامتناعه عن القوة والامكان (القيوم) الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه فيعول من قام بالامر اذا حفظه وقرى القيام والقيم (لاتأخذه سنة ولا نوم) السنة فتور يتقدم النوم قال ابن الرقاع

وسنان أقصده النعاس فرنقت * فى عينه سنة وليس بنائم

والنوم حال تعرض للحيوان من استرخاء أعصاب الدماغ من رطوبات الابخرة المتصاعدة بحيث تقف الحواس الظاهرة عن الاحساس رأسا وتقديم السنة عليه وقياس المبالغة عكسه على ترتيب الوجود والجملة نفى للتشبيه وتأكيد لكونه حيا قيوما فان من أخذه نعاس أو نوم كان مؤثرا الحياة قاصرا فى

لا يصح ان يكون المراد هذا المعنى العام والاختل الحصر اذا المعبود الباطل كثير فلذا قال المراد من الاله المعبود بالحق (قوله وللنحاة خلاف) يعنى ان بعضهم على ان لا حاجة الى تقدير الخبر اذ الكلام يتم بدونه (قوله فى الوجود أو يصح ان يوجد) الفرق ان الاول لا ينفى بحسب الظاهر اما كان اله آخر وانما ينفى وجوده والثانى ينفى امكانه (قوله وكل ما يصح له فهو واجب) أى كل ما صح له من الصفات الحقيقية التى منها الحياة بخلاف الصفات الاضافية ككونه موجودا الذى يفعل فانه

(٣٣ - (بيضاوى) اول) قد لا يتصف البارى تعالى به وقد بسط هذا الكلام فى علم الكلام (قوله من قام بالامر حفظه) فان قيل اذا كان القيام بمعنى الحفظ فنأين يعلم الدوام بل معناه المبالغ فى الحفظ ولم يفهم من مجرد ذلك دوام الحفظ اذ يمكن وقوع الحفظ الذى بلغ مرتبة قوته وان لم يكن دائما كما انه يمكن وقوع الدور الشديد مثلا وان لم يكن دائما والجواب ان المراد من المبالغة فى الحفظ دوامه لان المتبادر من الجنس الفرد الكمال وكمال الحفظ بدوامه فان من لم يحفظ الشئ دائما فكأنه لم يحفظ (قوله والنوم حال تعرض للحيوان الخ) قد يعرض هذا من المرض كالانغماء والغشى ولا يسمى فى العرف نوما والاولى أن يعتبر قيد آخر فى التعريف وهو ان يمكن ايقاظ صاحبه (قوله وتقديم السنة عليه وقياس المبالغة عكسه الخ) فان فى صورة الاتبات اذا أريد المبالغة يقدم الاضعف فتقول شجاع باسل وفى صورة النفى يعكس فتقول ايسر بباسل بل ليس بشجاع ولا يقال ليس بشجاع بل ايسر بباسل كما لا يخفى واعلم ان تقديم السنة على النوم يفيد المبالغة من حيث ان نفي السنة يدل على نفي النوم فنفيه ثانيا صريحا يفيد المبالغة (قوله تأكيد لكونه حيا قيوما) لك أن تقول ان المصنف فسر الحى بمن يصح ان يعلم ويقدر ويجرد ما ذكر لا يستلزم عدم كون الحياة

مؤفة والجواب أن يقال إن كل صفة حصلت له تعالى يجب أن تكون في مرتبة الكمال فالحياة أيضا كذلك فهو الحي الكامل حياته فيجب أن لا يعرضه فتور ونعاس والافات كمال الحياة وقس عليه صفة القيوم واعلم أن من فوائد قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم أنه لما قيل أنه تعالى حي يمكن أن يختلج في بعض الخواطر القاصرة أن حياته تعالى من جنس حياة الأحياء الآخر فاز يل ذلك بقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم (قوله ولذلك ترك العاطف) أقول لما تقر في المعاني من أن الجمل التي أ كد بعضها ببعض يترك العاطف بينهما لسدة الاتصال (قوله وتقرر لقيوميته) فإن له ما في السموات وما في الأرض يدل على اختصاصهما به فيكونان مختصين به تعالى من حيث الوجود ومن حيث الحفظ لأن اختصاصهما به من غير وجه دون وجه ترجيح من غير مرجح فيكون هو تعالى حافظا لهما دون غيره فيكون قيوما (قوله واحتجاج على وحدانيته) إذ لما كان ما في السموات وما في الأرض مختصا به لا مدخل للغير بالتصرف فيهما لم يكن له آخر إذ لو كان له التصرف أيضا (قوله فهو أبلغ من له السموات والأرض وما فيهن) لأنه يعلم من التركيب القرآني أن له السموات والأرض وأن لم يصرح به بقرينة قوله تعالى له ما في السموات وما في الأرض لأن ما في السموات والأرض أعم من أجزائهما أو من الأجسام الحاصلة فيهما وإذا كان (٢٥٨) كل واحد من أجزائهما له تعالى فالكل أيضا كذلك فهذا طريق

الاستدلال وهو فائت في العبارة المذكورة وهو له السموات والأرض وما فيهن وههنا نظر وهو أن ما ذكر من عموم الحكم للأجزاء وللأشياء المتمكنة يع- لم من قوله وما فيهن فيكون فيه استدلال أيضا بكون السموات والأرض له وأن علم صريحاً بضامن قوله له السموات والأرض ويمكن أن يقال غرضه أن قوله تعالى ما في السموات وما في الأرض بتكرير ما دل على أن كل جزء للسموات وكل جزء للأرض

الحفظ والتدبير ولذلك ترك العاطف فيه وفي الجمل التي بعده (له ما في السموات وما في الأرض) تقرير لقيوميته واحتجاج به على تفرده في الألوهية والمراد بما فيهما ما وجد فيهما داخل في حقيقةهما أو خارجا عنهما متمكنا فيهما فهو أبلغ من قوله له السموات والأرض وما فيهن (من ذا الذي يشفع عنده الأبدان) بيان لكبرياء شأنه سبحانه وتعالى وأنه لا أحد يساويه أو يدانيه يستقل بان يدفع ما يريد به شفاعة واستكانة فضلا عن أن يعاوقه عنادا أو مناصبة أي مخصوصة (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم) ما قبلهم وما بعدهم أو بالعكس لأنك مستقبل المستقبل ومستدبر الماضي أو أمور الدنيا وأمور الآخرة أو عكسه أو ما يحسونه وما يعقلونه أو ما يدركونه وما لا يدركونه والضمير لما في السموات والأرض لأن فيهما العقلاء أو لما دل عليه من ذامن الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام (ولا يحيطون بشئ من علمه) من معلوماته (الابمأ شاء) أن يعلموه وعطفه على ما قبله لأن مجموعهما يدل على تفرده بالعلم الذاتي التام الدال على وحدانيته سبحانه وتعالى (وسع كرسيه السموات والأرض) تصوير لعظمته وتمثيل مجرد كقوله تعالى وما قدر والله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ولا كرسي في الحقيقة ولا قاعد وقيل كرسيه محجاز عن علمه أو ملكه مأخوذ من كرسي العالم والملك وقيل جسم بين يدي العرش ولذلك سمي كرسيه محيط بالسموات السبع لقوله عليه الصلاة والسلام ما السموات السبع والأرضون السبع من الكرسي إلا حلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة ولعله الفلك المشهور

سواء كان ذلك الجزء خاصا بواحد منهما كالفضل أو مشترك بينهما كالجنس فهو لله تعالى وأما قوله وما فيهن بفلك لا يدل على ما ذكر صريحاً بل ظاهره الدلالة على أن الجزء المشترك له وكذا نقول في الأمور الخارجة فان ظاهر هذه العبارة دال على أن الأمور الموجودة فيهما مع الله تعالى وأما الأمور التي وجدت في أحدهما دون الأخرى فلا يدل ظاهر العبارة عليه فتأمل (قوله مستقبل بان يدفع الخ) يوهم أنه يمكن دفع ما يريد به شفاعة لكن لا بالاستقلال والحال أن دفع ما أراد الله ليس بممكن والاولى أن يقال لا يمكن لاحد أن يدفع البلاء النازل على شخص بشفاعة الأبدان (قوله أو أمور الدنيا والآخرة وعكسه) الاول أن يكون ما بين أيديهم أمور الدنيا وما خلفهم أمور الآخرة والثاني وهو عكس الاول أن يكون ما بين أيديهم أمور الآخرة وما خلفهم أمور الدنيا لأن الشخص مستقبل للآخرة مستدبر للدنيا (قوله لأن مجموعهما يدل على تفرده بالعلم الذاتي الخ) التفرد في العلم يحصل بشيئين أحدهما كونه عالما والثاني اتفاؤه عن غيره وهذا حاصل من مجموع القرينتين إذ من الأولى يعلم أنه تعالى عالم بجميع الأشياء ومن الثانية أنه لا يعلم غيره شيئا إلا أن يعلمه الله وأما كونه دالا على وحدانيته فان تفرده بالعلم مستلزم لوحديته إذ لو كان له آخر لزم اشتراكه في العلم إذ الاله المعبود بالحق يجب أن يتصف بجميع صفات الكمال (قوله تصوير لعظمته الخ) أراد أن المعنى بهذه العبارة الدلالة على غاية العظمة والكبرياء لأن من له ذلك الكرسي لا بد أن يكون عظيما غاية العظمة ولذا قال العلامة التفتازاني أنه من باب إطلاق المركب الحسي المتوهم على المعنى العقلي المحقق (قوله ولذلك سمي كرسيه)

لأن ما هو كرسى في الحقيقة قد يوضع بين يدي العرش الذي هو السرير العظيم (قوله تعالى ولا يؤده حفظهما) فإن قيل لم ذكر هذه القرينة بواو العطف بخلاف القرائن السابقة قلنا لأنها ليست تأكيداً كيداً لما قبلها إذ لا يلزم من حفظه السموات والأرض سعة الكرسى لهما ولا يلزم من العلو والعظمة عدم الوجود بحفظهما (قوله إذا قيوم هو القائم بنفسه الخ) أي الموجود بنفسه فالمراد من القيام الوجود والمباغة فيه الاستفادة من الصيغة أن يكون حصول الوجود بنفسه وما كان وجوده بنفسه فهو واجب الوجود والواجب يكون موجوداً غيره (قوله منزله عن التحيز والحلول) الظاهر أن هذا مستفاد من قوله تعالى القيوم لأنه الموجود بذاته أي ما يكون ذاته كافية في وجوده لا يحتاج إلى سواه فلا يكون متحيزاً ولا حالاً في شيء والا لا احتاج وجوده إلى الحيز والمحل بل نقول إذا كان متحيزاً كان جسمافاً كان مركباً من الأجزاء فيحتاج إليها وإذا كان حالاً فيه كان محتاجاً إليه فلا تكون ذاته كافية في وجوده ويحتمل أن يستفاد من أشياء أخر مذكورة في الآية فتأمل (قوله منزله عن التغير والفتور) هذا يستفاد من قوله لا تأخذه سنة ولا نوم وفيه أنه ينبغي تغيراً وفتوراً مخصوصاً بكون بالسنة والنوم ولا يلزم من مجرد ما ذكر عدم التغير والفتور أصلاً ويمكن أن يقال أنه

(٢٥٩)

مستفاد من قوله ولا يؤده حفظهما أو من

غيره فتأمل (قوله لا يناسب

الاشباح) أي الاشباح مطلقاً

سما الاشباح التي لها حياة

اذ كل حيوان تأخذه

السنة والنوم (قوله مالك

الملك والملكوت) مستفاد

من قوله تعالى له ما في

السموات وما في الأرض

لأن السموات وما فيها سوى

الملكوت وما فيها سوى

الحس وهو المراد بالملكوت

(قوله عالم بالاشياء كلها

وجزئها) لأنه فسر ما بين

الأيدي بالمحسوسات

والمحسوسات الجزئيات

وفسر ما خلفهم بالمعقولات

وهي شاملة للكلية

وعدم التقييد بشيء يفيد

العموم في الخطايات فيفيد

بفلك البروج وهو في الأصل اسم لما يقعد عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد وكأنه منسوب إلى الكرس وهو الملبد (ولا يؤده) أي ولا يشقله مأخوذ من الود وهو الاعوجاج (حفظهما) أي حفظه السموات والأرض خذف الفاعل وأضاف المصدر إلى المفعول (وهو العلى) المتعالي عن الانداد والاشباه (العظيم) المستحق بالاضافة إليه كل ما سواه وهذه الآية مشتملة على أمهات المسائل الالهية فانهاد الله على أنه تعالى موجود واحد في الالهية متصف بالحياة واجب الوجود لذاته موجوداً غيره اذ القيوم هو القائم بنفسه المقيم لغيره منزله عن التحيز والحلول مبرأ عن التغير والفتور لا يناسب الاشباح ولا يعتريه ما يعترى الارواح مالك الملك والملكوت ومبدع الاصول والفروع ذو البطش الشديد الذي لا يشفع عنده الا من أذن له عالم الاشياء كلها جلبيها وخفيها كلها وجزئها واسع الملك والقدرة كل ما يصح ان يملك ويقدر عليه لا يؤده شاق ولا يشغله شأن متعال عما يدركه وهم عظيم لا يحيط به فهم ولذلك قال عليه الصلاة والسلام ان أعظم آية في القرآن آية الكرسى من قرأها بعث الله ملكاً يكتب من حسناته ويمحو من سيئاته إلى الغد من تلك الساعة وقال من قرأ آية الكرسى في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت ولا يواظب عليها الا صديق أو عابد ومن قرأها اذا أخذ مضجعه آمنه الله على نفسه وجاره وجار جاره والايات حوله (لا اكره في الدين) اذ الاكره في الحقيقة الزام الغير فعلاً لا يرى فيه خيراً يحمله عليه ولكن (قد تبين الرشد من الغي) تميز الايمان من الكفر بالآيات الواضحة ودات الدلائل على ان الايمان رشدي وصل إلى السعادة الابدية والكفر غي يؤدي إلى الشقاوة السرمدية والعاقلة متى تبين له ذلك بادرت نفسه إلى الايمان طلباً للفوز بالسعادة والنجاة ولم يحتج إلى الاكره والالقاء وقيل اخبار في معنى النهي أي لا تكرر هو في الدين وهو اما عام منسوخ بقوله جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم أو خاص بأهل الكتاب لما روى ان

قوله تعالى يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم علمه بجميع الاشياء (قوله عليه السلام لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت) فان قيل مفهوم الحديث ان الموت يمنع من دخول الجنة لكنه ليس كذلك بل هو سبب الدخول فيها والجواب ان المراد من قوله الا الموت التأخر الموت وامتداد الحياة والمعنى انه لم يمنع من دخوله الجنة الا امتداد حياته وتأخر الموت عن تلك المدة (قوله اذا لا اكره في الحقيقة الخ) لك أن تقول الا اكره الزام الغير ما يخالف مشتهى طبعه فنفي الاكره في الدين غير متحقق بالنسبة إلى كل أحد حتى يصح نفي جنس الاكره بل انتفاؤه بالنسبة إلى طبق الأصل السعيد كما يظهر من كلام المصنف ويمكن أن يكون المعنى لا ينبغي ان يكون اكره في الدين لوضوح دلائله القاطعة بحيث لا يبقى شك لمن له أدنى تأمل ويمكن ان يقال المراد من الاكره ههنا ما ذكره لسكن قوله في الحقيقة يأتي عن ذلك (قوله أي لا تكرر هو في الدين) أي على الدخول في الدين والاولى أن يقال ان في معنى على أي لا تكرر هو على الدين كما قال لا تكرر هو افتياتكم على البغاء (قوله أو خاص بأهل الكتاب لما روى الخ) لم لا يجوز أن يكون سبب نزولها قصة بعض أهل الكتاب كما ذكر لسكن يكون الحكم عاماً لهم ولغيرهم

(قوله من يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله) انما قدم الكفر بالطاغوت على الايمان بالله لان الشخص مالم يخالف الشيطان ويترك عبادة غيره تعالى لم يؤمن بالله فالكفر بالطاغوت مقدم على الايمان كما قالوا ان التخلية والتجلية مقدمتان على التحلية (قوله قلب عينه ولامه) أى جعل عينه مكان لامة ولامه مكان عينه ثم جعلت الياء ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها (قوله فقد استمسك بالعروة الوثقى) فيه استعارتان تبعية وتحقيقية فقوله تعالى استمسك المأخوذ من الاستمسك تبعية والعروة الوثقى تحقيقية (قوله لا انفصام لها) جملة حالية من العروة الوثقى أو مستأنفة (٣٦٠) كانه قيل هل لها انقطاع بوجه فقيل لا (قوله والمراد بهم من أراد ايمانه

الح) انما فسر به بذلك ليناسب قوله تعالى يخرجونهم من الظلمات الى النور اذ لو كان المراد منهم المؤمنين بالفعل لكان الاخراج تحصيل لا حصول ولك أن تقول اذا فسر الظلمات بالجهالات واتباع الهوى كما فعله المصنف يمكن أن يكون المراد من المؤمنين الذين يؤمنون بالفعل ولا حاجة الى التأويل الذي ذكره لان المؤمن قد يعرض له الجهالات والشبه والوساوس المؤدية الى الكفر لو لم يعصمه الله (قوله أو حاج لاجله شكره) هذه العبارة ليست على ما ينبغي لانه لم يحاج في ربه شكره في الحقيقة والاولى ما ذكره صاحب الكشاف وهو انه وضع الحاجة في ربه موضع ماوجب عليه من الشكر على ان آتاه الله الملك وكان الحاجة كانت كذلك ويكون المعنى جعل حاجة

أنصاريا كان له ابدان تنصر اقبل المبعث ثم قدما المدينة فلزمهما أبوهم وقال والله لأدعكما حتى تسالما فايما فاختموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الانصارى يا رسول الله أيدخل بعضى النار وأنا أنظر اليه فنزات فخلاهما (فمن يكفر بالطاغوت) بالشيطان أو الاصنام أو كل ما عبد من دون الله أو صد عن عبادة الله تعالى فعلت من الطغيان قلبت عينه ولامه (ويؤمن بالله) بالتوحيد وتصديق الرسل (فقد استمسك بالعروة الوثقى) طلب الامساك من نفسه بالعروة الوثقى من الحبل الوثيق وهي مستعارة لتمسك الحق من النظر الصحيح والرأى القويم (لا انفصام لها) لا انقطاع لها يقال فصمته فانقصم اذا كسرت (والله سميع) بالاقوال (عليم) بالنيات واعلم تهديد على النفاق (الله ولى الذين آمنوا) محبهم أو متولى أمورهم والمراد بهم من أراد ايمانه وثبت في علمه أنه يؤمن (يخرجهم) بهدائه وتوفيقه (من الظلمات) ظلمات الجهل واتباع الهوى وقبول الوسوس والشبه المؤدية الى الدفر (الى النور) الى الهدى الموصل الى الايمان والجملة خبر بعد خبر أو حال من المستكن في الخبر أو من الموصول أو منهما أو استئناف مبين أو مقرر للولاية (والذين كفروا أو لياؤهم الطاغوت) أى الشياطين أو المضلات من الهوى والشيطان وغيرهما (يخرجونهم من النور الى الظلمات) من النور الذى منحوه بالفطرة الى الكفر وفساد الاستعداد والانهمالك فى الشهوات أو من نور البينات الى ظلمات الشكوك والشبهات وقيل نزلت فى قوم ارتدوا عن الاسلام واستناد الاخراج الى الطاغوت باعتبار التسبب لا يأتى تعاق قدرته تعالى وارادته به (أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وعيد وتحذير ولعل عدم مقابله بوعده المؤمنين تعظيم لشأنهم (ألم ترالى الذى حاج ابراهيم فى ربه) تعجيب من محاجة نمروذ وحقاقته (ان آتاه الله الملك) لان آتاه أى أبطره ايتاء الملك وجه له على المحاجة أو حاج لاجله شكرا له على طريقة العكس كقولك عاديتنى لاني أحسنت اليك أو وقت ان آتاه الله الملك وهو حجة على من منع ايتاء الله الملك الكافر من المعتزلة (اذ قال ابراهيم) ظرف لحاج أو بدل من ان آتاه الله الملك على الوجه الثانى (ربى الذى يحى ويميت) يخلق الحياة والموت فى الاجساد وقرأ جزء رب بحذف الياء (قال أنا حي وأميت) بالعفو عن القتل والقتل وقرأ نافع أنا بلا ألف (قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فانت بهما من المغرب) اعرض ابراهيم عليه الصلاة والسلام عن الاعتراض على معارضته الفاسدة الى الاحتجاج بما لا يقدر فيه على نحو هذا التمثيل دفعه للشاغبة وهو فى الحقيقة عدول عن مثال خفى الى مثال جلى من مقدوراته التى يعجز عن الانيان بها غيره لاعن حجة الى أخرى ولعل نمروذ زعم أنه يقدر ان يفعل كل جنس يفعل الله فنقضه ابراهيم بذلك وانما حمله عليه بظلم الملك وحقاقته أو اعتقاد الحلول وقيل لما كسر ابراهيم

ابراهيم فى ربه بدل ماوجب عليه من شكره به لان آتاه الله الملك وهذا الوجه فيه تكلف والاول من الوجهين الذين ذكرهما أولى ويمكن أن يقال المعنى ان محاجة ابراهيم فى ربه بسبب جعل الله اياه ملكا لان ملكه صار سبب عتوه وطغيانه حتى حاج ابراهيم فى ربه فتكون اللام المقدرة لمجرد العلية لا لغرض والاولى أن يقال ان الحرف المقدر هو الباء السببية لا اللام (قوله على الوجه الثانى) المراد من الوجه الثانى أن يكون المراد من قوله تعالى ان آتاه الله الملك وقت ان آتاه الله حتى يكون ظرف بد لاعن ظرف (قوله لاعن حجة الى أخرى) بل الحجتان من نوع واحد لان كلا منهما من مقدوراته تعالى لا يشك عاقل فى عدم قدرة الغير عليه أما

الاحياء فظاهر وأما الامانة فلانه ليس في قدرة العبد وإنما الذي يقدر عليه قطع العضو مثلاً والامانة التي هي زهوق الروح وخروجه عن البدن في قدرة الله تعالى فما ادعاه ثم وضمن الاحياء والامانة ليستا على حقيقتهم فكفى لابراهيم عليه الصلاة والسلام ان يدفع ما قاله بأنه ليس باحياء وامانة حقيقة لكنه انتقل الى مثال آخر أظهر دلالة على المطلوب كالشمس في غاية الظهور لا يقدر الكافر ادعاء مثله وإنما لم يفعل ذلك في أول الامر لان سكوت الخصم بعد ان اشتغل بالبحث والجدال أقطع وفي الزامه أظهر (قوله بالامتناع عن قبول الهداية) انما فسر به بذلك لان الشخص قد يكون كافراً ظالماتم يصبره مؤمناً لكن الظالم الذي لا يهديه الله من خاق للاباء والامتناع عن قبول الحق (قوله اذ رأيت الحق) انما قدر هذا ليكون عطف قصة على قصة ولم يعطفه على الذي حاج ليكون تقديره ألم تر الى مثل الذي مر والمنكرون للبعث والحشر كثير في زمانه صلى الله عليه وسلم لما سيجىء من انه لا يصح (٢٦١) أن يقال ألم تر الى مثل فلان واعتذر بعضهم عن هذا التقدير

بأنه أخف من تقدير ألم تر لانه متعد بالي فيحتاج الى زيادة تقدير وقال بعض آخر الكاف في موضع نصب معطوفة على معنى الكلام تقديره عند الفراء والكسائي هل رأيت كالكاذب حاج ابراهيم أو كالكاذب مر على قرية أقول فان قيل اذا كان الكاف بمعنى المثل لا حاجة الى تقدير رأيت بل تجعله معطوفاً على الذي حاج فالمعنى ألم تر الى مثل الذي مر على قرية قلنا يرد عليه ما ذكره العلامة التفتازاني من ان ألم تر يتعاق الى المتعجب منه ولا يصح ان يقال ألم تر الى مثله بل يقال رأيت مثله (قوله أو استبعاداً ان كان كافراً) لا يختص الاستبعاد بالكافر

عليه الصلاة والسلام الاصنام سبحانه أياماً ثم أخرجه ليحرقه فقال له من ربك الذي تدعوا اليه وحاجه فيه (فبهت الذي كفر) فصار مبهوراً وقرئ فبهت أي فغلب ابراهيم الكافر (والله لا يهدي القوم الظالمين) الذين ظلموا أنفسهم بالامتناع عن قبول الهداية وقيل لا يهديهم بحجة الاحتجاج أو سبيل النجاة أو طريق الجنة يوم القيامة (أو كالكاذب مر على قرية) تقديره أو رأيت مثل الذي خذف لدلالة ألم تر عليه وتخصيصه بحرف التشبيه لان المنكر للاحياء كثير والجاهل بكيفيته أكثر من ان يحصى بخلاق مدعى الربوبية وقيل الكاف مزيدة وتقدير الكلام ألم تر الى الذي حاج أو الذي مر وقيل انه عطف محمول على المعنى كأنه قيل ألم تر كالكاذب حاج أو كالكاذب مر وقيل انه من كلام ابراهيم ذكره جواباً لمعارضته وتقديره أو ان كنت تحي فاحي كاحياء الله تعالى الذي مر على قرية وهو عزيز ابن شرحبيل والخضر أو كافر بالبعث ويؤيده نظمه مع نمرود والقرية بيت المقدس حين خرج به بمختصر وقيل القرية التي خرج منها الالوف وقيل غيرهما واشتقاقها من القرى وهو الجمع (وهي خاوية على عروشها) خالية ساقطة حيطانها على سقوفها (قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها) اعترافاً بالقصور عن معرفة طريق الاحياء واستعظاماً لقدرة المحي ان كان القائل مؤمناً واستبعاداً ان كان كافراً وانى في موضع نصب على الظرف بمعنى متى أو على الحال بمعنى كيف (فأما انه الله مائة عام) فالبشء مائة عام أو أماته الله فلبث مائة عام (ثم بعثه) بالاحياء (قال لم لبثت) القائل هو الله وساغ ان يكلمه وان كان كافراً لانه آمن بعد البعث وأشار الى ايمان وقيل ملك أو نبى (قال لبثت يوماً أو بعض يوم) كقول الظان وقيل انه مات ضحى وبعث بعد المائة قبيل الغروب فقال قبل النظر الى الشمس يوماً ثم التفت فرأى بقية منها فقال أو بعض يوم على الاضراب (قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتغير يمر والزمان واشتقاقه من السنة والهاء أصلية ان قدرت لام السنة هاء وهاء سكت ان قدرت واوا وقيل أصله لم يتسنن من الحاء المسنون فابدات النون الثالثة حرف علة كتقضى البازي وإنما أفرد الضمير لان الطعام والشراب كالجنس الواحد وقيل كان طعامه تيناً وعنباً وشرابه عصيراً أولبنا وكان

اذ يمكن استبعاد الاحياء الموتى من المؤمن لانه بعيد عن نظر العقول وان كان مصداقه بالنظر الى النصوص نعم التوقف فيه أو الجزم بخلافه مختص بالكافر (قوله وهي خاوية على عروشها) بان سقط السقف أو لا ثم سقط الحائط عليه (قوله فألبسه مائة عام الخ) انما فسر به بذلك لان الامانة وهي الفعل الذي هو ازالة الروح واخراجه عن البدن لا يكون في المائة بل في زمان قليل ثم لبث الشخص ميتاً (قوله على الاضراب) أي يكون أو بمعنى بل كفاي قوله تعالى الى مائة ألف أو يزيدون (قوله فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه) فان قيل ما وجه ربط هذه الجملة بما قبلها بالفاء قلت ههنا مقدر تقديره ان حصل لك عدم طمأنينة في أمر البعث فانظر الى طعامك وشرابك السريع التغيير حتى تعرف انه لم يتسنه فانه من الآيات العظام فمن قدر على مثله قدر على البعث ويمكن ان يكون المراد من قوله تعالى فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه انظر الى ما طعمته وشربه قبل ذلك فانك تجده غير متغير عما كان وعلى هذا يكون طعامه وشرابه معادين دالين على إعادة المردوم (قوله تقضى البازي) أصله تقضض البازي وهو سقوطه في طيرانه فاستنقل ثلاث ضادات فقلب الاخيرة

(قوله فنشرها من أنشر الله الموتى) أي نشرها في قراءة هذه القراءة بالراء المهملة وفي قراءة الباقين بالزاي المعجمة (قوله فلما تبين له أن الله على كل شيء قدير قال اعلم أن الله على كل شيء قدير) هكذا في الكشف قال الامام لا يخلو هذا التأويل عن تعسف بل الوجه القوي لما تبين له أمر الامانة والاحياء على سبيل المشاهدة قال اعلم أن الله على كل شيء قدير فان قيل كيف يكون مشاهدة احياء الموتى واليقين به سبب العلم بان الله على كل شيء قدير قلنا يمكن ان تكون المشاهدة المذكورة سببا لا هاما بما ذكر بانه لما شاهد ما ذكر ألهمه الله تعالى بذلك أو جعل الفعل المذكور دالا (٢٦٢) على كمال القدرة أقول في هذا الترديد تأمل (قوله أو ما قبله) عطف على ما بعده أي

فاعل تبين مضمرة يفسره قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير أو يفسره ما قبله وهو أمر الاحياء (قوله أو لم تؤمن) فان قيل ما فائدة هذا السؤال والحال انه تعالى لم يخف عليه خافية قلنا هذا من قبيل الكلام مع أهل المحبة بما كان معلوما للسائل والمخاطب كما فعل موسى في قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى وفعل موسى عليه السلام في قوله هي عصا أنوكأ عليها الآية وقال بعضهم لما كان السؤال بكيف قد يستعمل في الشك بخفاء قوله أو لم تؤمن والرد ببلى ايزول الاحتمال اللفظي في العبارة فان قيل قول ابراهيم ليطمئن قلبي يدل على فقد الطمأنينة قلنا هذا من انزول من قلبي الفكر في كيفية الاحياء بتصويرها مشاهدة فتزول الكيفيات المحتمة وقال العلامة الطيبي هذا تكلف والقول ما سبق وهو

الكل على حاله وقرأ حجة والكسائي لم يتسن بغير الهاء في الوصل (وانظر الى حارك) كيف تفرقت عظامه أو انظر اليه سالما في مكانه كما بطنته حفظناه بلاماء وعطف كما حفظنا الطعام والشراب من التغير والاول أدل على الحال وأوفق لما بعده (ولنجعلك آية للناس) أي وفعلنا ذلك لنجعلك آية روى أنه أتى قومه على حماره وقال أنا عزير فكذبوه فقرأ التوراة من الحفظ ولم يحفظها أحد قبله فعرفوه بذلك وقالوا هو ابن الله وقيل لما رجع الى منزله كان شابا وأولاده شيوخا فاذا حدثهم بحديث قالوا حديث مائة سنة (وانظر الى العظام) يعني عظام الحمار والاموات الذين تعجب من احيائهم (كيف ننشزها) كيف نحياها ونرفع بعضها على بعض ونركبه عليه وكيف منصوب بنشزها والجملة حال من العظام أي أنظر اليها محياة وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو ويعقوب ننشرها من أنشر الله الموتى وقرئ ننشرها من نشر بمعنى أنشر (ثم نكسوها لحافا تبين له) فاعل تبين مضمرة يفسره ما بعده تقديره فلما تبين له أن الله على كل شيء قدير (قال اعلم أن الله على كل شيء قدير) خذف الاول لدلالة الثاني عاياه أو يفسره ما قبله أي فلما تبين له ما أشكل عليه وقرأ حجة والكسائي قال اعلم على الأمر والأمر مخاطبه أو هو نفسه خاطبها به على طريق التبكيت (واذ قال ابراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى) انما سأل ذلك ليصير علمه عيانا وقيل لما قال نمر وذئنا أحيي وأميت قال له ان احياء الله تعالى برد الروح الى بدنها فقال نمر وذهل عاينته فلم يقدر أن يقول نعم وانتقل الى تقرير آخر ثم سأل ربه ان يريه ليطمئن قلبه على الجواب ان سئل عنه مرة أخرى (قال أو لم تؤمن) باني قادر على الاحياء باعادة التركيب والحياة قال له ذلك وقد علم أنه أغرق الناس في الايمان ليحيي بما أجاب به فيعلم السامعون غرضه (قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) أي بلى آمنت ولكن سألت ذلك لازيد بصيرة وسكون قلب بمضامة العيان الى الوحي والاستدلال (قال فخذ أربعة من الطير) قيل طاوسا وديكا وبرا وجمامة ومنهم من ذكر النسر بدل الجمامة وفيه ايماء الى ان احياء النفس بالحياة الابدية انما يتأتى بامانة حب الشهوات والزخارف الذي هو صفة الطاوس والصولة المشهور بها الديك وخسة النفس و بعد الامل المتصف بهما الغراب والترفع والمسارة الى الهوى الموسوم بهما الحمام وانما خص الطير لانه اقرب الى الانسان وأجمع لخواص الحيوان والطير مصدر سمى به أو جمع كصحب (فصرهن اليك) فاملهن واضمهن اليك لتأملها وتعرف شياتها لئلا تلبس عليك بعد الاحياء وقرأ حجة ويعقوب فصرهن بالكسر وهما الغنان

قال وما صيدا الاعناق فيهم جبلة * ولكن أطراف الرماح تصورها

وقال وفرع بصير الجيد وحف كأنه * على الليث قنوان الكروم الدواح

ان في جبلة الانسان الاختلاج والشك وان قرينته طاب الدلائل والتوفيق من الله تعالى أقول مثل هذا لا ينبغي ان يقال في شأن الانبياء الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا (قوله لانه اقرب الى الانسان) اما في الصورة فلان للطير رجلين كما للانسان واما في السيرة فليكون بعض الطير أقوى ادراكا وحفظا حتى ان بعضهم تكلم كالانسان (قوله وهو أجمع لخواص الحيوان) ان من جملة خواص الطير وهو للطير دون سائر الحيوان وسائر خواصه من الأكل والشرب والمشى حاصلة له أيضا (قوله تصورها) أي تمثيلها (قوله وفرع الخ) الفرع الشعر الوحف الكثير الليث صفحة العنق القنوان جمع القنور وهو

وقرئ

المنقود الدوايح بالحاء المهملة من دح اذا مشى بحمله غير منبسط الخط ولثقله عليه (قوله تعالى ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً) لعل
 وضع الاجزاء على الجبال ليساهد الحال مشاهدة ظاهرة ولعل الواقعة بمحضرملاً كثيراً فناسب وضع الاجزاء على مكان عال حتى
 يشاهدوا خلق كثير وههنا كلام وهو ان لقائل ان يقول ان اللازم من الآية الكريمة ان بعد التجزئية والدعوة وضم بعض الاجزاء
 الى بعض كانت الطيور الاربعه ولم يعلم ان الارواح الكائنة في الطيور بعد العود هي بعينها التي كانت قبل لكن احياء الميت انما
 يكون اذا كان الروح بعينه معاداً فيه قلت قوله تعالى ثم ادعهم يا تينك سعيابدل على ان الطيور المعادة بعينها هي المبتدأة لان الضمير
 عائداً الى الطيور الاربعه المتشخصة ثم ان السؤال والفعل المذكورين يدلان عليه والالم يحصل الغرض (قوله فيقتلها ويمزج
 بعضها ببعض الخ) ان اراد بالقتل المذكور افناء القوى البدنية فلامعنى (٢٦٣) ازج بعضها ببعض حتى تنكسر سورتها

وان اراد بالقتل كسر
 سورتها كان قوله ويمزج
 بعضها ببعض تكراراً
 فتأمل (قوله مثل الذين
 ينفقون أموالهم الخ) قال
 صاحب الكشاف ولا
 بد ههنا من تقدير مضاف
 أى مثل نفقتهم كمثل حبة
 أو مثلهم كمثل باذرحبة
 أقول قد يقال يمكن عدم
 اعتبار الحذف بان يشبه
 المنفق نفسه بالحبة نفسها
 فكما ان المنفق يحصل
 بسببه أمور كثيرة بافعة
 يحصل بسبب الحبة أيضاً
 أمور كثيرة بافعة لكن
 هذا التشبيه غير ملائم
 والملائم تشبيه النفقة بالحبة
 حتى يكون كل من الطرفين
 مادة لأمور كثيرة أو تشبيه
 المنفق بالباذر ليكون كل
 شئ سبباً فاعلياً في الظاهر
 (قوله ومن أجله تفاوتت

وقرى فصرهن بضم الصاد وكسرها وهما الغتان مشددة الراء من صره يصره ويصره اذا جمعه وفصرهن
 من التصرية وهي الجمع أيضاً (ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً) أى ثم جزئهن وفرق أجزاءهن على
 الجبال التي بحضرتك قيل كانت أربعة وقيل سبعة وقرأ أبو بكر جزواً وجزؤ بضم الزاي حيث وقع
 (ثم ادعهم) قل لهن تعالين باذن الله تعالى (يا تينك سعياب) ساعيات مسرعات طيراناً أو مشياروى
 أنه أمر بان يذبحها وينتفريشها ويقطعها فيمسك رؤسها ويخاط سائر أجزائها ويوزعها على
 الجبال ثم يناديهم ففعل ذلك فجعل كل جزء يطير الى آخر حتى صارت جنباً ثم أقبلن فانضممن الى
 رؤسهن وفيه اشارة الى أن من اراد احياء نفسه بالحياة الابدية فعليه ان يقبل على القوى البدنية
 فيقتلها ويمزج بعضها ببعض حتى تنكسر سورتها فيطاول عنده مسرعات متى دعاهن بدعاية العقل
 أو الشرع وكفى لك شاهداً على فضل ابراهيم عليه الصلاة والسلام ويمن الضراعة في الدعاء وحسن
 الادب في السؤال انه تعالى اراه ما اراد ان يريه في الحال على أيسر الوجوه وأراه عزيراً بعد ان أماته
 مائة عام (واعلم ان الله عزير) لا يعجز عما يريد (حكيم) ذو حكمة بالغة في كل ما يفعله ويذره
 (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة) أى مثل نفقتهم كمثل حبة أو مثلهم كمثل باذرحبة
 على حذف المضاف (أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة) أسند الانبات الى الحبة لما كانت من
 الاسباب كما يسند الى الارض والماء والمنبت على الحقيقة هو الله تعالى والمعنى أنه يخرج منها ساق
 يتشعب اكل منه سبع شعب لكل منها سنبلة فيها مائة حبة وهو تمثيل لا يقتضى وقوعه وقد يكون في
 الذرة والدخن وفي البر في الاراضي المغلة (والله يضاعف) تلك المضاعفة (لمن يشاء) بفضله وعلى
 حسب حال المنفق من اخلاصه وتعبه ومن أجل ذلك تفاوتت الاعمال في مقادير الثواب (والله
 واسع) لا يضيق عليه ما يتفضل به من الزيادة (عالم) بنية المنفق وقدر انفاقه (الذين ينفقون
 أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى) نزات في عثمان رضى الله تعالى عنه فإنه جهز
 جيش العسرة بالف بعير باقتناها وأحلاسها وعبد الرحمن بن عرف فإنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم
 بأربعة آلاف درهم صدقة والمن ان يعتد باحسنه على من أحسن اليه والاذى ان يتطاول عليه بسبب
 ما أنعم عليه وثمر للتفاوت بين الانفاق وترك المن والاذى (لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم

الاعمال في مقادير الثواب) ظاهره يدل على ان تفاوت ثواب الاعمال منه حصر في ان يكون اتفاوت النية والاخلاص أو التعب وهذا
 ينافي ما قاله أولاً والله يضاعف لمن يشاء بفضله إلا ان لا يقصد بتقديم الجار والمجرور وهو قوله ومن أجله الحصر أو يكون المراد من أجل
 ما ذكر حتى يتم الكل (قوله ان يعتد باحسنه على من أحسن اليه) معنى يعتد احسانه يصير احسانه معدوداً فاذا تعدى بالبلاء صار معناه
 بجعله معدوداً فيؤل المعنى الى ان المن ان يعتد المحسن احسانه على من أحسن اليه (قوله والاذى أن يتطاول عليه الخ) بان يقول له مثلاً
 باعد الله بيني وبينك أو أنت ثقيل علينا والاذى أعم من ذلك لكن المراد اذى يبطل به الثواب اهـ ولذا فسر بعضهم الاذى بان يذكروا
 احسانه لمن لا يجب الذي أحسن اليه وقوفه عليه (قوله وثمر للتفاوت بين الانفاق وترك المن والاذى) أى تركه ما على من نفس
 الانفاق

(قوله لعله لم يدخل الفاء الخ) أي الموضع موضع الفاء لكن إيرادها يشعر بان ثبوت الخير لم ليس بسبب ذلك (قوله وقد تضمن ما أسند إليه معنى الشرط) المراد بما أسند إليه الذين ينفقون أموالهم الخ فان قلت يتوهم تناقض بين كلامه وكلام صاحب الكشف فانه صرح بان المبتداهمنا لم يتضمن معنى الشرط وصرح المصنف بانه يتضمن معناه قلنا لم يتضمن بصيغة باب التفعيل معناه لم يعتبر تضمن معنى الشرط والسببية وان كان متضمنا (٢٦٤) فلا منافاة (قوله بان يعذره ويغفر رده) أي بان يعذر السائل رده من

طلب السائل منه شيئا (قوله) وانما صح الابتداء بالنكرة لاختصاصها بالصفة قال العلامة الطيبي هذا يصح في المعطوف عليه لكن لا يصح في المعطوف وهو مغفرة لانه غير موصوف أقول لعل في هذا الكلام أي كلام الكشف والمصنف اشارة الى أنه يجوز العطف على المبتدأ الموصوف من غير ذكر صفة للمعطوف اذ يصح في المعطوف ما لا يصح في المعطوف عليه كرب شاة وسخلتها (قوله ولا يريد به رضا الله تعالى عنه ولا ثواب الآخرة) يفهم منه انه لو قصد الرياء ورضا الله تعالى عنه والثواب لا يكون العمل باطلا وهذه مسألة خلافية وللإمام الغزالي فيه تفصيل ذكره في كتاب الاحياء وأما الشيخ عز الدين ابن عبد السلام الذي لقبه تلميذه بسلطان العلماء فقد ذهب الى انه اذا انضم الى العمل الرياء بطل مطلقا سواء كان قصد الرياء أو الثواب مساويا للرياء أو

يخزنون) لعله لم يدخل الفاء فيه وقد تضمن ما أسند إليه معنى الشرط ايها ما بانهم أهل لذلك وان لم يفعلوا فكيف بهم اذا فعلوا (قول معروف) رد جميل (ومغفرة) وتجاوز عن السائل والخاصة أو نيل المغفرة من الله بالرد الجليل أو عفو من السائل بان يعذر ويغفر رده (خير من صدقة يتبعها أذى) خبر عنهم ما وانما صح الابتداء بالنكرة لاختصاصها بالصفة (والله غني) عن انفاق بمن وايداء (حليم) عن معاملة من بمن ويؤذي بالعقوبة (يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والاذى) لا تحبطوا أجرها بكل واحد منهما (كالذي ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر) كابطال المنافق الذي يرأى بانفاقه ولا يريد به رضا الله تعالى ولا ثواب الآخرة أو مماثلين الذي ينفق رياء الناس والكاف في محل النصب على المصدر أو الحال ورياء نصب على المفعول له أو الحال بمعنى مرأيا والمصدر أي انفاقا رياء (فثله) أي فثله المرأى في انفاقه (كمثل صفوان) كمثل حجر أملس (عليه تراب فاصابه وابل) مطر عظيم القطر (فتركه صلدا) أملس تقيا من التراب (لا يقدررون على شيء مما كسبوا) لا ينتفعون بما فعلوا رياء ولا يجدون له ثوابا والضمير للذي ينفق باعتبار المعنى لان المراد به الجنس أو الجمع كما في قوله

ان الذي حانت بفلج دماؤهم هم القوم كل القوم يأثم خاله

(والله لا يهدي القوم الكافرين) الى الخير والرشاد وفيه تعريض بان الرياء والمن والاذى على الانفاق من صفات الكفار ولا بد للمؤمن أن يتجنب عنها (ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من أنفسهم) وتثبيتا بعض أنفسهم على الايمان فان المال شقيق الروح فمن بذل ماله لوجه الله ثبت بعض نفسه ومن بذل ماله وروحه ثبتها كلها أو تصديقاً للسلام وتحقيقاً للجزاء مبتدأ من أصل أنفسهم وفيه تنبيه على أن حكمة الانفاق للنفاق تزكية النفس عن البخل وحب المال (كمثل جنة بر بوة) أي ومثل نفقة هؤلاء في الزكاة كمثل بستان بموضع مرتفع فان شجره يكون أحسن منظر وأزكى ثمرا وقرأ ابن عامر وعاصم بر بوة بالفتح وقرئ بالكسر وثلاثها لغات فيها (أصابها وابل) مطر عظيم القطر (فأنت أكلها) ثمرتها وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو بالسكون للتخفيف (ضعفين) مثلي ما كانت ثمر بسبب الوابل والمراد بالضعف المثل كما أراد بالزوج الواحد في قوله تعالى من كل زوجين اثنين وقيل أر بعة أمثاله ونصبه على الحال أي مضاعفا (فان لم يصبها وابل فطل) أي فيصيبها أو فالذي يصيبها طل أو فطل يكفيها لكرم منبتها وبرودة هوائها لارتفاع مكانها وهو المطر الصغير القطر والمعنى ان نفقات هؤلاء زكية عند الله لا تضيع بحال وان كانت تتفاوت باعتبار ما ينضم اليها من أحواله ويجوز أن يكون التمثيل لحالهم عند الله تعالى بالجنة على البر بوة وتفقائهم الكثيرة والقليلة الزائدتين في زلفاهم بالوابل والطل (والله بما تعملون بصير) تحذير عن الرياء وترغيب في الاخلاص (أيودأ حدكم) الهزيمة فيه للانكار (ان تكون له جنة من نخيل وأعناب

تجري

غلب أحدهما (قوله وتثبيتا من أنفسهم) فان قيل هذا اذا كان ابتغاء مرضاة الله تعالى وتثبيتا من

أنفسهم أيضا فاذا كان أحدهما فالحاكمه قلنا هذا ان متلازمان فاذا وجد أحدهما وجد الآخر فمن أنفق ابتغاء مرضاة الله تعالى فقد ثبت ومن ثبت فهو بمن ابتغى رضا الله تعالى عنه حقيقة (قوله وفيه تنبيه على ان حكمة الانفاق الخ) لو فسر التثبيت بتعويذ النفس على الانفاق وبذل المال في المصارف الحققة لكان ما ذكره ظاهرا

(قوله تغليباً لهما) يعني يفهم من قوله تعالى له فيها من كل الثمرات ان فيها كل شجرة حتى يحصل لكل ثمرة فتخصيص النخل والاعناب
بالدكر تغليباً للشرفهما (قوله أو العطف جلا على المعنى) يعني لا يصح عطف أصابه الكبير على يكون له جنة لان ان الناصبة للمضارع
لا بد أن تكون للاستقبال فلو كان معطوفاً على يكون له جنة لكان ان الاستقبالية مقدرة على أصابه الكبير وهي لا تدخل على
الماضي أقول فان قات لم لا يجوز أن يكون أصاب بمعنى يصيب قلنا لانه لا باءث على التعبير عن المستقبل بالماضي في هذا المقام بل
الانساب اعتبار عروض السكر قبل كما يظهر للنأمل (قوله أو يكون باعتبار المعنى) كما قال في أصابه الكبير (قوله ويضم اليه ما يحبطه
كرهه) هذا لا يناسب ما في الآية اذ مفهوم أن يكون له جنة الخ ان يكون له جنة (٢٦٥) فيها من كل الثمرات وبعد ذلك

أصابها اعصار فاحترقت
لكن من عمل رياء لا
يحصل له من أول الامر شيء
لان يحصل ثمرة ثم طرأت
عليها آفة حتى يناسب حال
الجنة المذكورة فان قيل
اعمل المراد انضام رياء
حاصل بعده قلنا قال الامام
حجة الاسلام في كتاب
الاحياء يبعد أن يكون
ما يطرأ من الرياء مبطلاً
لثواب العمل بل لا قيس
ان يقال انه مثاب على عمله
الذي مضى ومعاقب على
مرايائه بطاعة الله بعد
الفراغ منها فالاولى ان
يقال انه لبيان حال من
كان له عمل صالح ثم فعل
ذنبا يجعل يوم القيامة العمل
الصالح عوضاً لذنبه كمن
آذى المسلمين فتجعل
أعماله لهؤلاء (قوله
وتخصيصه بذلك) هذا
ناظر الى التفسير الثاني أي
تخصيص ما أخرج بذلك

تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات) جعل الجنة منهما مع فيها من سائر الاشجار تغليباً لهما
لشرفهما وكثرة منافعهما ثم ذكر ان فيها من كل الثمرات ليدل على احتوائها على سائر أنواع الاشجار
ويجوز أن يكون المراد بالثمرات المنافع (وأصابه الكبير) أي كبر السن فان الفاقة والعالة في
الشيخوخة أصعب والوالد حال أول للعطف جلا على المعنى فكانه قيل أيودأ أحدكم لو كانت له جنة وأصابه
الكبر (وله ذرية ضعفاء) صغار لا قدرة لهم على الكسب (فأصابها اعصار فيه نار فاحترقت)
عطف على أصابه أو تكون باعتبار المعنى والاعصار ريح عاصفة تنعكس من الارض الى السماء
مستديرة كعمود والمعنى تمثيل حال من يفعل الافعال الحسنة ويضم اليها ما يحبطها كرياء وايداء
في الحسرة والاسف فاذا كان يوم القيامة واشتد حاجته اليها وجدها محبوبة بحال من هذا شأنه وأشبههم
به من جال بسره في عالم الملكوت وترقى بفكره الى جناب الجبروت ثم نكص على عقبيه الى عالم الزور
والتفت الى ماسوى الحق وجعل سعيه هباء منثوراً (كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم
تتفكرون) أي تتفكرون فيها فتعبرون بها (يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم)
من حلاله أو جياده (وما أخرجناكم من الأرض) أي ومن طيبات ما أخرجناكم من الحبوب
والثمرات والمعادن فحذف المضاف لتقدم ذكره (ولا تيمموا الخبيث منه) أي ولا تقصدوا الرديء
منه أي من المال أو مما أخرجناكم وتخصيصه بذلك لان التفاوت فيه أكثر وقرئ ولا تؤمموها
ولا تيمموا بضم التاء (تنفقون) حال مقدرة من فاعل تيمموا ويجوز أن يتعاق به منه ويكون الضمير
للخبيث والجملة حالاً منه (واستم بأخذه) أي وحالكم انكم لا تأخذونه في حقوقكم لردائه
(الا ان تغمضوا فيه) الا أن تتساعجوا فيه مجاز من أغمض بصره اذا غمضه وقرئ تغمضوا أي تحملوا
على الاغماض أو توجدوا مغمضين وعن ابن عباس رضى الله عنه كانوا يتصدقون بحشف التمر وشراره
فهو اعنه (واعلموا أن الله غنى) عن انفاقكم وانما يأمركم به لانتفاعكم (جيد) بقبوله واثابته
(الشيطان يعدكم الفقر) في الانفاق والوعد في الاصل شائع في الخير والشر وقرئ الفقر بالضم
والسكون وبضمتين وفتحتين (و يأمركم بالفحشاء) ويغريكم على البخل والعرب تسمى
البخيل فاحشاً وقيل المعاصي (والله يعدكم مغفرة منه) أي يعدكم في الانفاق مغفرة لذنوبكم (وفضلاً)
خلفاً أفضل مما أنفقتم في الدنيا أو في الآخرة (والله واسع) أي واسع الفضل لمن أنفق (عليه)
بانفاقه (يؤت الحكمة) تحقيق العلم واتقان العمل (من يشاء) مفعول أول آخر للاهتمام بالمفعول

(٣٤ - (بيضاوى) - أول) أي بعدم انفاق الخبيث منه لان التفاوت فيه أكثر مما في سائر الاشياء كما

لا يخفى فان الجواهر المعدنية يظهر تفاوت المراتب الغير المتناهية فيها كل الظهور وغرضه انه لما كانت الرداءة فيه أكثر مما في
غيره ناسب ان ينهى عن انفاق الرديء منه (قوله مجاز من أغمض بصره اذا غمضه) واما جعله كناية على ما جوزه العلامة التفتازانى
ففيه ان قصد المعنى الحقيقي غير ملائم (قوله وقرئ تغمضوا الخ) هذا بفتح الميم على بناء المجهول (قوله والوعد في الاصل يستعمل
في الخير والشر) قال الفراء وعدته خير أو وعدته شر فاذا أسقطوا الخير والشر قالوا في الخير الوعد والعدة وفي الشر الاعداد والوعيد
(قوله ويغريكم على البخل) فيكون يأمركم استعارة تبعية

(قوله أي خير كثير) فيكون التنكير للعظيم (قوله فان المتفكر كالتنكر) أي من يعلم شيئاً بالفكر فكأنه علمه سابقاً ثم تذكره
 اظهروه عنده وتألف به ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم كلمة الحكمة ضالة المؤمن وقال بعض أساطين الحكماء العلم تذكرة وغرض
 المصنف بيان نكتة التمييز عن التفكير بالتدكر (قوله تعالى من نفقة) ومن نذرنا كيد العموم فان مفهوم ما أنفقتم بالمعنى المطلق
 الدال ظاهر على العموم وتنكير نفقة أي نفقة كان يؤكده العموم وكذا زيادة من (قوله فيجوز يكمل عليه) فان قيل ظاهر هذا
 الكلام يدل على ان العلم بمعناه والاولى ان يجعل العلم كناية عن المجازاة والافن المعلوم انه معلوم لله تعالى وعبارة الكشف وهو
 يجازيكم عليه قال العلامة التفتازاني يعني ان اثبات العلم كناية عن هذا المعنى والافهم معلوم قلنا يمكن أن يقال مراده تفسير قوله تعالى
 فان الله يعلمه بقوله فيجوز يكمل وتكون (٢٦٦) الفاء الثانية هي الفاء الاولى التي كررت أو يقال ان الفاء في قوله

فيجوز يكمل لتفصيل المجلد
 كفاي قوله تعالى فقد سألتوا
 موسى أكبر من ذلك
 وقولهم ترضأ فغسل وجهه
 وبديه ومسح رأسه ورجليه
 (قوله فنعلم شيئاً ابداءها)
 يعني ان ههنا مضافاً محذوفاً
 وهو الابداء وكان هي
 في الاصل ابداءها فحذف
 الابداء فصارت المتصل منفصلاً
 فصارت هي (قوله ولمن لم
 يعرف بالمال) فانه اذا اظهر
 الصدقة ظن في شأنه مالا
 ينبغي وقد يفيض الى طمع
 الظلمة في ماله والمفهوم منه
 ان اخفاء صدقة من لم
 يعرف بالمال أولى سواء
 كانت فريضة أو بافلة (قوله
 جلة فعالية مبتدأة أو اسمية
 معطوفة على ما بعد الفاء)
 اذا كانت مبتدأة غير
 معطوفة كانت استثنافاً
 لا بمعنى انه جواب سائل

الثاني (ومن يؤت الحكمة) بناؤه للفعل لانه المقصود وقرأ يعقوب بالكسر أي ومن يؤت الله
 الحكمة (فقد أوتي خيراً كثيراً) أي أي خير كثيراً حيزله خير الدارين (وما يذكر) وما يعتبط
 بما قص من الآيات أو وما يتفكر فان المتفكر كالتنكر كالمأودع الله في قلبه من العلوم بالقوة (الأولوا
 الالباب) ذوو العقول الخالصة عن شوائب الوهم والركون الى متابعة الهوى (وما أنفقتم من نفقة)
 قليلة أو كثيرة سرا أو علانية في حق أو باطل (أو نذرت من نذر) بشرط أو بغير شرط في طاعة
 أو معصية (فان الله يعلمه) فيجوز يكمل عليه (وما للظالمين) الذين ينفقون في المعاصي وينذرون
 فيها أو يمنعون الصدقات ولا يوفون بالنذر (من أنصار) من ينصرهم من الله ويمنعهم من عقابه (ان
 تبدوا الصدقات فنعما هي) فنعماً شيئاً ابداءها وقرأ ابن عامر وحزرة والكسائي بفتح النون وكسر العين
 على الاصل وقرأ أبو بكر وأبو عمرو وقالون بكسر النون وسكون العين وروى عنهم بكسر النون واخفاء
 حركة العين وهو أقيس (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء) أي تعطوها مع الاخفاء (فهو خير لكم)
 فالاخفاء خير لكم وهذا في التطوع ولمن لم يعرف بالمال فان ابداء الفرض لغيره أفضل لنفي الهمة عنه
 عن ابن عباس رضي الله عنه صدقة السرفي التطوع تفضل علانية لها سبعين ضعفاً وصدقة الفريضة
 علانية أفضل من سرها بخمسة وعشرين ضعفاً (ويكفر عنكم من سيئاتكم) قرأ ابن عامر
 وعاصم في رواية حفص بالياء أي والله يكفر أو الاخفاء وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم في رواية
 ابن عباس ويعقوب بالنون مرفوعاً على انه جلة فعلية مبتدأة أو اسمية معطوفة على ما بعد الفاء أي
 ونحن نكفر وقرأ نافع وحزرة والكسائي به مجزوماً على محل الفاء وما بعده وقرئ بالتاء مرفوعاً
 ومجزوماً والفعل للصدقات (والله بما تعملون خبير) ترغيب في الاسرار (ليس عليك هداهم)
 لا يجب عليك ان تجعل الناس مهديين وانما عليك الارشاد والحث على المحاسن والنهي عن المقابح
 كالمثل والاذى وانفاق الخبيث (ولكن الله يهدي من يشاء) صريح بان الهداية من الله تعالى
 وبمشيئته وانها تخص بقوم دون قوم (وماتنفقوا من خير) من نفقة معروفة (فلا أنفسكم)
 فهو لا أنفسكم لا ينتفع به غيركم فلا تمنوا عليه ولا تنفقوا الخبيث (وماتنفقوا الا ابتغاء وجه الله) حال
 وكأنه قال ومانفقوا من خير فلا أنفسكم غير منفقين الا ابتغاء وجه الله وطلب ثوابه أو عطف على ما قبله

أي

قال هل تكفر السيئات فقل نكفر عنكم من سيئاتكم بل يكون استثنافاً باصطلاح

النحاة واما قول العلامة التفتازاني انه بمنزلة الاستثناف فلا يظهر له وجه وجيه (قوله مجزوماً على محل الفاء) قال العلامة التفتازاني
 أراد ان مجموع الجزاء وهو الفاء مع ما بعده مجزوم وما بعده مجزوم وحده مرفوع اذ لا أثر للعامل فيه فقراءة الرفع والجزم محمولة على
 هذين الاعتبارين يعني ان مجموع الفاء والذي بعدها قائم مقام فعل مجزوم فيعطف عليه ونكفر بالجزم والذي بعده الفاء مرفوع
 أي يكون الفعل الذي بعده مقام فعل مرفوع وليس للعامل أثر فيه فعطف ونكفر بالرفع عاياه بذلك الاعتبار ولذا قالوا اذا وقع
 الجزاء فعلاً مضارعاً مع الفاء كان خبراً مبتدأً محذوفاً (قوله ترغيب في الاسرار) اذ هو يدل على ان الله تعالى خبير بالعمل فلا تخافوا

ضياح العمل

(قوله أي وليس نفقتكم الا ابتغاء وجهه) فالكم تمنون بها وتنفقون الخبيث) لك ان تقول اذا كانت النفقة ليست الا لابتغاء وجه الله لانجام ان يمن بها لان المن بها يوجب ان لا تكون لمحض وجه

(٢٦٧)

معنى قوله وليس نفقتكم الخ ان ليس وضع النفقة والامر بها الا لابتغاء وجه الله تعالى فالكم تمنون بها وتصرفونها عن موضعها وعمما وضعت النفقة لاجله وجعلها حالية أولى لان قوله تعالى وماتنفقوا من خير يوف اليكم وقوله وما تنفقوا من خير فلا نفقكم لا يتحقق الا بان تكون النفقة لابتغاء وجه الله (قوله على لا حب لا يهتدى بمناره) اللا حظ بالحاء المهملة الطريق الواضح والمنار علم الطريق والمقصود نفي الاهتداء والمنار جميعا اذ الطريق الواضح لا بد ان يهتدى بمناره فنفي الاهتداء بالمنار يفيد نفي الاهتداء أيضا كما انه يفيد نفي المنار اذ لو كان له منار لوجب ان يهتدى به قال العلامة التفقاراني لا يخفى ان هذا الوجه أعنى في السؤال والالحاف جميعا ادخل في التعنف وفي ان يحسبوا أغنياء لكن المصنف جعله كالمرجوح لما ان هذه الطريقة انما تحسن اذا كان ذلك القيد بمنزلة اللازم فان الغالب

أي وليس نفقتكم الا لابتغاء وجهه فالكم تمنون بها وتنفقون الخبيث وقيل نفى في معنى النهي (وماتنفقوا من خير يوف اليكم) ثوابه أضعافا مضاعفة فهو ثواب كيد للشرطية السابقة أو ما يخلف للنفق استجابة لقوله عليه الصلاة والسلام اللهم اجعل لمنفق خلفا ولمسك خلفا روى ان ناسا من المسلمين كانت لهم أصهار ورضاع في اليهود وكانوا ينفقون عليهم فكرهوا لما أسلموا ان ينفعوهم فزلات وهذا في غير الواجب أما الواجب فلا يجوز صرفه الى الكفار (وأنتم لا تظلمون) أي لا تنقصون ثواب نفقاتكم (للفقراء) متعلق بمحذوف أي اعمد والفقراء أو اجعلوا ما تنفقونه للفقراء أو صدقاتكم للفقراء (الذين أحصروا في سبيل الله) أحصرهم الجهاد (لا يستطيعون) لا يشتغلون به (ضربا في الأرض) ذهابا فيها لا كسب وقيل هم أهل الصفة كانوا نحو من أربع مائة من فقراء المهاجرين يسكنون صفة المسجد يستغرقون أوقاتهم بالتعلم والعبادة وكانوا يخرجون في كل سرية بعثها رسول الله صلى الله عليه وسلم (يحسبهم الجاهل) بحالهم وقرأ ابن عمرو عاصم وحزرة بفتح السين (أغنياء من التعفف) من أجل تعففهم عن السؤال (تعرفهم بسيماهم) من الضعف وراثته الحال والخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم أول كل أحد (لا يسألون الناس الحافا) الحافا وهو أن يلزم المسؤل حتى يعطيه من قولهم لحفني من فضل لحفه أي أعطاني من فضل ما عنده والمعنى انهم لا يسألون وان سألوا عن ضرورة لم يلحوا وقيل هو نفي للامرين كقوله

* على لا حب لا يهتدى بمناره * ونصبه على المصدر فانه كنوع من السؤال أو على الحال (وماتنفقوا من خير فان الله به عليم) ترغيب في الانفاق وخصوصا على هؤلاء (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية) أي يعمون الاوقات والاحول بالخير نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه تصدق بأربعمائة ألف دينار عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة بالسر وعشرة بالعلانية وقيل في أمير المؤمنين على رضي الله تعالى عنه لم يملك الا أربعة دراهم فتصدق بدرهم ليله ودرهم نهارا ودرهم سرا ودرهم علانية وقيل في ربط الخيل في سبيل الله والانفاق عليها (فأهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) خبر الذين ينفقون والفاء للسببية وقيل للعطف والخبر محذوف أي ومنهم الذين ولذلك جوز الوقف على علانية (الذين يأكلون الربوا) أي الآخذون له وانما ذكر الاكل لانه أعظم منافع المال ولان الربا شائع في المطعومات وهو زيادة في الاجل بان يباع مطعوم بمطعوم أو نقد بنقد الى أجل أو في العوض بان يباع أحدهما بأكثر منه من جنسه وانما كتب بالواو كالصلاة للتفخيم على لغة يزيدت الالف بعدها تشبيها بواو الجمع (لا يقومون) اذا بعثوا من قبورهم (الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان) الاقياما كقيام المصروع وهو وارد على ما يزعمون ان الشيطان يتخبط الانسان فيصرع ويتخبط ضرب على غير اتساق يتخبط العشواء (من المس) أي الجنون وهذا أيضا من زعماتهم ان الجنى يمسه فيختلط عقله ولذلك قيل جن الرجل وهو متعلق بلا يقومون أي لا يقومون من المس الذي بهم بسبب أكل الربا أو يقوم أو يتخبط فيكون نهوضهم وسقوطهم كالمصروعين للاختلال عقولهم ولكن لان الله أربى في بطونهم ما أكلوه من الربا فانقلهم (ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا) أي ذلك العقاب بسبب انهم نظموا الربا والبيع

من حال الشفيع ان يطاع فيكون نفي اللازم نفيا للزوم بطريق برهاني وليس الالحاف بالنسبة الى السؤال كذلك بل لا يبعد ان يكون ضده أشبه باللازم أقول ما ذكره صحيح اذا لم تكن قرينة على ارادة نفي الأمرين جميعا لكن ههنا قرينة عليها وهو ظهور التعفف وحسبان الجاهل اياهم أغنياء (قوله والفاء للسببية وقيل للعطف) لا يخفى انها مع كونها للعطف تفيد السببية أيضا فالمراد بقوله للسببية

بدرهما من غير افادة العطف (قوله لان من أعطى درهمين بدرهما) لك ان تقول هذا يدل على رداءة حال معطى الربا لانه المضيع المذكور ولا يدل على حال آكله الا ان يقال ان الآكل هو سبب التضییع فيكون شر يكافي الاثم قيل لان من أعطى درهما بدرهماين أخذ درهما من مال لغير من غير عوض وهو حرام لقوله صلى الله عليه وسلم حرمة مال المسلم كحرمة دمه أقول فيه نظر لان هذا اذا لم يكن رضاه اذ ليس أخذ مال الغير برضاه حراما مطلقا بل قد يحل كفا في غير صورة الربا وقيل لا يجب ان نعلم حكمة كل حكم فاعمل حكمة الربا مخفية علينا والظاهر ان هذا أنسب بالتشديدات الواردة في الربا وللإمام الغزالي رضي الله عنه كلام طويل في هذه المسئلة في كتاب الاحياء وههنا كلام وهو ان نص القرآن دال على ان اثبات الحالة المذكورة لا كل الربا لا بمجرد أكل الربا بل بسبب قوله ان البيع مثل الربا لكن جمهور (٢٦٨) المفسرين على حل الآية على وعيد من يتصرف في مال الربا لا على وعيد من يستحل

هذا العقد كذا ذكر العلامة النيسابوري (قوله والله لا يجب لا يرضى ولا يجب محبته للتوايين) ان قيل اسقاط قوله محبته للتوايين أولى اذ يتبادر منه انه يجب الكفار لكن لا كما يجب التوايين ولكن الله لا يجب الكفار الا ائيم الذي لم يتب والجواب ان محبة الله تعالى عبارة عن انزال الرحمة والكفار الا ائيم المسلم وان لم يتب فهو داخل في الرحمة على مذهبننا (قوله ان كنتم مؤمنين بقلوبكم) انما قيد بهذا لان أول الكلام وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا يدل على ان الخطاب مع المؤمنين وقوله تعالى ان كنتم مؤمنين يدل على هدم تقرابهم فلما قيد بقوله بقلوبكم أفاد ان الذين آمنوا ويراو به الذين آمنوا

في سلك واحد لا فضائهم ما الى الربح فاستحلوه استحلاله وكان الاصل انما الربا بمثل البيع ولكن عكس للمبالغة كأنهم جعلوا الربا بأصله وقاسوا به البيع والفرق بين فان من أعطى درهمين بدرهما ضيع درهما ومن اشترى سلعة تساوى درهما بدرهماين فلعل مساس الحاجة اليها وتوقع رواجها يجبر هذا الغبن (وأحل الله البيع وحرم الربا) انكار لتسويهم وإبطال للقياس بمعارضة النص (فمن جاءه موعظة من ربه) فمن بلغه وعظ من الله تعالى وزجر كأنه من الربا (فاتهي) فاتعظ وتبع النهي (فله ماسايف) تقدم أخذه التحريم ولا يسترد منه وما في موضع الرفع بالظرف ان جعلت من موصولة وبالابتداء ان جعلت شرطية على رأى سيبويه والظرف غير معتمد على ما قبله (وأمره الى الله) يجازيه على اتهامه ان كان عن قبول الموعظة وصدق النية وقيل يحكم في شأنه ولا اعتراض لكم عليه (ومن عاد) الى تحليل الربا ذالك الكلام فيه (فاولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) لانهم كفروا به (بما حق الله الربوا) يذهب ببركته وبهالك المال الذي يدخل فيه (وبربي الصدقات) يضاعف ثوابها ويبارك فيما أخرجت منه وعنه عليه الصلاة والسلام ان الله يقبل الصدقة ويربها كما يربى أحدكم مهره وعنه عليه الصلاة والسلام ما نقصت زكاة من مال قط (والله لا يحب) لا يرضى ولا يحب محبته للتوايين (كل كفار) مصر على تحصيل المحرمات (ائيم) منهمك في ارتكابه (ان الذين آمنوا) بالله ورسوله وبما جاءهم منه (وعملوا الصالحات وأقاموا الصلوة وآتوا الزكاة) عطفهم ما على ما يعمهم الا باقتهم ما على سائر الاعمال الصالحة (لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم) من آت (ولا هم يحزنون) على فائت (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربوا) وانركوا بقايا ما شرطتم على الناس من الربا (ان كنتم مؤمنين) بقلوبكم فان دليله امثال ما أمرتم به وروى انه كان لثقيف مال على بعض قريش فطالبوهم عند المحل بالمال والربا فنزلت (فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله) أي فاعلموا بها من أذن بأشئ اذا علم به وقرأ جزء وعاصم في رواية ابن عباس فاذنوا أي فاعلموا بها غيركم من الاذن وهو الاستماع فانه من طرق العلم وتذكير حرب للعظيم وذلك يقتضى أن يقاتل المرابي بعد الاستتابة حتى ينفى الى أمر الله كالباغى ولا يقتضى كفره وروى أنها لما نزلت قالت ثقيف لا يدى لنا بحرب الله ورسوله (وان تبتم) من الارتباء واعتقاد حله (فلكم رؤس

أموالكم

بحسب الظاهر فناسب ان يقيد قلوبكم ليصبر المعنى يا أيها الذين آمنوا في الظاهر ان كنتم

مؤمنين بالقلوب ذروا ما بقى من الربا (قوله من الاذن بفتح حين) يعنى انه جعل الاذن الذي هو الاستماع بمعنى العلم فيصير معنى الاذن الاعلام (قوله لا يدى لنا) باقحام اللام مثل لا أباله فيكون يدى مضافا حقيقة واما عند ابن الحاجب فليس بمضاف لكنه شبهه خذف النون لشبهه بالمضاف (قوله وان تبتم من الارتباء واعتقاد حله) يفهم منه انه لو لم يتب من المجموع ليس له رأس المال وفيه نظر اذا انتفاء التوبة عن المجموع يحصل بانتفاء التوبة عن أحد هما فلزم ان يكون اذا تاب عن اعتقاد الحل لكان لم يتب من أخذ الربا مع اعتقاد حرمة لا يكون له رأس المال وليس كذلك واما ما قاله المصنف من انه مر تدوماله في فعله أحد التقديرين وهو ان يعتقد حل الربا والاولى ان يقال وان تبتم من اعتقاد الحل ويدل عليه ان أول الكلام في مستحل الربا

(قوله أو على الأمر) قد غير عبارة الكشف وعلى مستقيمة لأنه قال وقرأ أعطاه فظاهره بمعنى فصاحب الحق ناظره وعنه فظاهره على الأمر لكن عبارة المصنف تقتضي أن تكون صيغة واحدة مشددة تركبة بين الأمر والخبر وليس كذلك فتأمل (قوله كاتب بالعدل) قال صاحب الكشف هو متعلق بكاتب تعاقب التابع بالتبوع وقال العلامة التفتازاني يتوجه أن يقال لم يجعله متعلقاً بقوله فليكتب مع أن الفعل أولى وجوابه أن سوق الكلام يشعر بأن القصد ههنا إلى حال الكاتب أنه كيف ينبغي أن يكون وأيضاً كفاعل الفعل بلفظ اسم فاعله نكرة قایل الجدوى جذابخلاف ما إذا قيد أقول لا يخفى أن الغرض الأصلي (٢٦٩) أن تكون الكتابة بالعدل لأنه إذا كانت

كذلك لا يتفاوت الحال في أن يكون الكاتب عدلاً أو لا فيمكن أن يقال بالعدل متعلق بقوله تعالى فليكتب وجعل الفاعل نكرة محضة من غير تقييد أشعار بأن الكاتب يجوز أن يكون أي كاتب كان لكن يجب أن تكون كتابته بالعدل فاندفع ما قاله العلامة التفتازاني ثم أنه لو كان المراد حال الكاتب لقليل كاتب عدل ويؤيد ما قلنا ما يحجب بعده متصلاً به ولا ياب كاتب أن يكتب كما علمه الله والجواب أن كون الكتابة بالعدل يعلم من كون الكاتب عدلاً وأيضاً كونه عدلاً مؤيداً لثبوت الحق (قوله مثل ما علمه الله من كتبه الوثائق) قال في الكشف مثل ما علمه الله كتابة الوثائق وقال العلامة التفتازاني هذه العبارة مشددة بأن ما مصدرية أو كافة ومفعول علم محذوف أي يكتب على الوجه الذي علمه الله أقول

أموالكم لا تظلمون) باخذ الزيادة (ولا تظلمون) بالمطل والنقصان ويفهم منه أنهم أن لم يتوبوا فليس لهم رأس مالهم وهو سديد على ما قلناه إذ المصير على التحليل مرتد وماله فيء (وان كان ذو عسرة) وان وقع غريم ذو عسرة وقرئ ذاعسرة أي وان كان الغريم ذاعسرة (فنظرة) فالحكم نظرة أو فعليكم نظرة أو فإيكن نظرة وهي الانظار وقرئ فناظره على الخبر أي فإليست تحقق ناظره بمعنى منتظره أو صاحب نظره على طريق النسب وناظره على الأمر أي فسامحه بالنظرة (إلى ميسرة) يسار وقرأ نافع وحزرة بضم السين وهما لغتان كمشرقة ومشرقة وقرئ بهما مضافين بحذف التاء عند الإضافة كقوله * واخلفوك عدلاً الذي وعدوا * (وان تصدقوا) بالبراء وقرأ عاصم بتخفيف الصاد (خير لكم) أكثر ثواباً من الانظار أو خير مما تأخذون لمضاعفة ثوابه ودوامه وقيل المراد بالتصدق الانظار لقوله عليه الصلاة والسلام لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره إلا كان له بكل يوم صدقة (ان كنتم تعلمون) ما فيه من الذكرا الجليل والاجرا الجزيل (واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله) يوم القيامة أو يوم الموت فتأهبوا لمصيركم إليه وقرأ أبو عمرو ويعقوب بفتح التاء وكسر الجيم (ثم توفي كل نفس ما كسبت) جزاء ما عملت من خير أو شر (وهم لا يظلمون) بنقص ثواب وتضعيف عقاب وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنها آخرة نزل بها جبريل عليه السلام وقال ضعها في رأس الماتتين والثمانين من البقرة وعاش رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدها احدى عشرين يوماً وقيل احدى ثمانين يوماً وقيل سبعة أيام وقيل ثلاث ساعات (يا أيها الذين آمنوا إذا تدانيتكم بدين) أي إذا دابن بعضكم بعضاً تقول دابنته إذا عاملته نسيئة معطياً أو أخذاً وفائدة ذكر الدين أن لا يتوهم من التدان المجازاة ويعلم تنوعه إلى المؤجل والحال وأنه الباعث على الكتابة ويكون مرجع ضمير فاكتموه (إلى أجل مسمى) معلوم بالأيام والأشهر لا بالحصاد وقدم الحاج (فاكتموه) لأنه أوثق وأدفع للنزاع والجمهور على أنه استعجاب وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن المراد به السلم وقال لما حرم الله الربا أباح السلم (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) من يكتب بالسوية لا يزيد ولا ينقص وهو في الحقيقة أمر للتدائنين باختيار كاتب فقيه دين حتى يحجب مكتوبه موثوقاً به لا بالشرع (ولا ياب كاتب) ولا يمتنع أحد من الكتاب (ان يكتب كما علمه الله) مثل ما علمه الله من كتبه الوثائق أو لا ياب أن ينفع الناس كتابته كما نفعه الله بتعليمها كقوله وأحسن كما أحسن الله إليك (فليكتب) تلك الكتابة المعلمة أمر بها بعد النهي عن الإباء عنها تأكيداً ويجوز أن تتعلق الكاف بالأمر فيكون النهي عن الامتناع منها مطلقاً ثم الأمر بها مقيدة (وليجل الذي عليه الحق) وليكن المملى من عليه الحق لأنه المقر المشهود وعليه والاملاء والاملاء واحد

لا يظهر من كلام الكشف أن ما مصدرية والالكان المعنى مثل تعليم الله لا مثل ما علمه الله بل الظاهر أن ما موصولة أو موصوفة فالكاف في موضع المفعول المطلق أي كتابة مثل كتابة علم الله أي بطريق علمه الله أي علم كتابة الوثائق بذلك الطريق (قوله ويجوز الخ) وفرق بين الوجهين أن قوله فليكتب على الأول تأكيد محض وعلى الثاني يفيد معنى جديداً فيكون تأسيساً (قوله بالأمر الخ) أي بقوله فليكتب كما صرح به صاحب الكشف (قوله الهى عن الامتناع مطلقاً ثم الأمر بها مقيدة) تأنيث هاتين اللفظتين باعتبار كونهما جالين عن الضمير بن الراجعين إلى الكتابة (قوله والاملاء والاملاء واحد) وهو الاقرار

(قوله وكأنه قيل ارادة ان تذ كراحد هما الاخرى ان ضلت) يعني ان التركيب المذكور يستعمل في هذا المعنى لان التذ كبر قيد في الكلام فيكون هو المقصود وما يعاق به الارادة (قوله لأداء الشهادة أو التحمل) أداء الشهادة فرض كما ان التحمل فرض وقد يكونان فرض عين وقد يكونان فرض (٢٧٠) كفاية (قوله فرض كفاية على غير قياس أو من قاسط بمعنى ذى قسط الخ)

أما الاول فلان القياس في أفعل التفضيل عند الجمهور ان لا يبنى الا من الثلاثي المجرد وأما الثاني فلانه اذا كان من قاسط والقاسط هو الجائر لقوله تعالى وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً ولا يخفى ان هذا المعنى مخالف للمقصود ههنا فيجب أن يكون القاسط بمعنى ذى قسط أى ذى العدل على طريقة نامرولابن يعنى لا يراد بالقاسط ههنا المعنى الحقيقي الظاهر وهو الذى يقوم به القسط بل من هو ذوقسط ومن يتعق به القسط كما يقال تامر بمعنى ذى تمر وأقوم يكون من قوم بمعنى مستقيم أى أشد استقامة (قوله وانما صحت الواو الخ) أى لا تعمل الواو بان تقاب الفا كما قلبت في اقام التى للماضى لما ذكرنا لا تعمل صيغة التعجب لجوده وعدم التصرف فيه قطعاً وحمل صيغة التفضيل على التعجب لمساواة بينهما من حيث انهما لا يبينان الا من ثلاثي مجرد ليس بلون ولا عيب (قوله والتجارة

(وليتق الله ربه) أى المولى أو الكاتب (ولا يبخس) ولا ينقص (منه شيئاً) أى من الحق أو مما أملى عليه (فان كان الذى عليه الحق سفيهاً) ناقص العقل مبذراً (أو ضعيفاً) صبيهاً أو شيخاً مختلاً (أو لا يستطيع أن يعمل هو) أو غير مستطيع للاملال بنفسه لخرس أو جهل باللغة (فليملل وليه بالعدل) أى الذى يلي أمره ويقوم مقامه من قيم ان كان صبيهاً أو مختلاً العقل أو وكيل أو مترجم ان كان غير مستطيع وهو دليل جريان النيابة فى الاقرار ولعله مخصوص بماتعاطاه القيم أو الوكيل (واستشهدوا شهيدين) واطلبوا أن يشهد على الدين شاهدان (من رجالكم) من رجال المسلمين وهو دليل اشتراط اسلام الشهود واليه ذهب عامة العلماء وقال أبو حنيفة تقبل شهادة الكفار بعضهم على بعض (فان لم يكونا رجلين) فان لم يكن الشاهدان رجلين (فرجل وامرأتان) فليشهد أو فليستشهد رجل وامرأتان وهذا مخصوص بالاموال عندنا وبما عدا الحدود والقصاص عند أبي حنيفة (من ترضون من الشهداء) لعلمكم بعدائهم (ان تفضل احداهما فتذ كراحداهما الاخرى) علة اعتبار العدد أى لاجل ان احداهما ان ضلت الشهادة بان نسبتها ذكرتها الاخرى والعلة فى الحقيقة التذ كير ولكن لما كان الضلال سبباً له نزل منزلته كقولهم أعددت السلاح أن يحجى وعدو فادفعه وكأنه قيل ارادة ان تذ كراحداهما الاخرى ان ضلت وفيه اشعار بنقصان عقلاهم وقلة ضبطهم وقرأ حجة ان تفضل على الشرط فتذ كير بالرفع وابن كثير وأبو عمرو ويعقوب فتذ كير من الاذكار (ولا ياب الشهداء اذا مادعوا) لأداء الشهادة أو التحمل وسموا شهداء قبل التحمل تنزيلاً لما يشارف منزلة الواقع وما مزيدة (ولا تسأموا أن تكتبوه) ولا تملوا من كثرة مدايناتكم ان تكتبوا الدين أو الحق أو الكتاب وقيل كنى بالسأم عن الكسل لانه صفة المنافق ولذلك قال عليه السلام لا يقول المؤمن كسلت (صغيراً أو كبيراً) صغيراً كان الحق أو كبيراً أو مختصراً كان الكتاب أو مشبعاً (الى أجله) الى وقت حلوله الذى أقربه المديون (ذلكم) اشارة الى أن تكتبوه (أقسط عند الله) أكثر قسطاً (وأقوم للشهادة) واثبت لها وأعون على اقامتها وهما مبنيان من أقسط وأقام على غير قياس أو من قاسط بمعنى ذى قسط وقويم وانما صحت الواو في أقوم كما صحت في التعجب لجوده (وأدنى أن لا تترابوا) وأقرب فى أن لا تشكوا فى جنس الدين وقدره وأجله والشهود ونحو ذلك (الأن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها) استثناء من الامر بالكتابة والتجارة الحاضرة تع المبايعة بدين أو عين وادارتها بينهم تعاطيهم اياها يد ايدي أى الآن تتبايعوا يد ايدي فلا بأس أن لا تكتبوها لبعده عن التنازع والنسيان وانصب عاصم تجارة على أنه الخبر والاسم مضمرة تقديره الآن تكون التجارة تجارة حاضرة كقوله بنى أسد هل تعلمون بلاءنا إذا كان يوماً كواكب أشعنا ورفعها الباقيون على انها الاسم والخبر تديرونها أو على كان التامة (وأشهدوا اذا تباعتم) هذا التباع أو مطلقاً لانه أحوط والاوامر التى فى هذه الآية للاستحباب عند أكثر الأئمة وقيل انها

الحاضرة تع المبايعة بدين أو عين) ليس فى كلامه فائدة لفظ الحاضرة وقال العلامة النيسابورى التجارة للوجوب تصرف فى المال لطلب الربح سواء كانت المبايعة بدين أو عين فالتجارة حاضرة فاذا المراد بالتجارة ما يتجر فيه من الابدال انتهى كلامه وظهر منه ان التجارة ههنا ليست بالمعنى المذكور وظاهر أيضاً فائدة لفظ الحاضرة لان المعنى أن يكون المتجر فيه وهو الاعراض حاضراً وما ذكره العلامة النيسابورى هو الذى ذكره صاحب الكشف وقد غير المصنف فلزم عليه ما لزم (قوله هذا التباع) وهو التجارة

الحاضرة انما كثر ذكر الشاهدين لانه لما حكم بان لا بأس بعدم الكتابة في الصورة المذكورة توهم ان لا بأس بترك الاشهاد أيضاً فدفع ذلك التوهم بقوله واشهدوا (قوله في احكامها ونسخها) الاحكام بكسر الهمزة ضد النسخ ومعنى كلامه انه قال بعضهم ان الاوامر المذكورة للوجوب لكنه اختلف ذلك البعض فبعضهم يقول ان كونها لايجاب محكم أي ثابت وبعضهم يقول ان كونها لايجاب منسوخ غير ثابت (قوله ولانه ادخل في التعظيم من الكناية) أي ادخل في التعظيم من ايراده بالضمير فان ايراد الظاهر في مقام المضمّر يشعر بشدة الاهتمام فيكون دالاً على التعظيم (قوله تعالى واتقوا الله) معطوف على قوله واشهدوا اذ انبايعتم (قوله تعالى ويعلمكم الله) هذه الواو ليست عاطفة والالزم عطف الاخبار على الانشاء بل واو الاستئناف كما صرح به ابن هشام حيث قال الثاني من أقسام الواو وهو ان يرفع ما بعدها وهو الواو الاستثنائي نحوليين لكم ونقر في (٢٧١) الارحام ونحو واتقوا الله ويعلمكم الله

(قوله وفيه مبالغات) الاولى الامر بالتقوى الثانية تعليق الامر بالتقوى على الاسم الذي يشتمل على جميع صفات الجلال والقهر والغلبة فكانه قيل فليتق القهار المنتقم المهالك الى غير ذلك من الصفات الثلاثة ذكر الرب فان من هورب الشخص ومربيه يستحق ان يتقى (قوله تعالى آثم قلبه) صريح في مؤاخذه الشخص بأعمال القاب (قوله ونظيره العين زانية الخ) أي كما ان منشأ الكتمان وهو عدم التلفظ بها وادائها منسوب الى الشخص كذلك العين منشأ الزنا وان كان الزاني هو الشخص واعلم ان عند أهل التحقيق ان الآثم بالحقيقة هو القلب

للاجوب ثم اختلف في احكامها ونسخها (ولا يضار كاتب ولا شهيد) يحتمل البناءين ويدل عليه انه قرئ ولا يضار ر بالكسر والفتح وهو نهيهما عن ترك الاجابة والتحريف والتغيير في الكتابة والشهادة أو النهي عن الضرار بهما مثل أن يجعلا عن مهم ويكلفا الخروج عما حد لهما ولا يعطى الكاتب جعله والشهيد مؤنة مجيئه حيث كان (وان تفعلوا) الضرار أو ما نهيتهم عنه (فانه فسوق بكم) خروج عن الطاعة لاحق بكم (واتقوا الله) في مخالفة أمره ونهيه (ويعلمكم الله) احكامه المتضمنة لمصالحكم (والله بكل شيء عليم) كرر لفظة الله في الجمل الثلاث لاستقلالها فان الاولى حث على التقوى والثانية وعد بانعامه والثالثة تعظيم لشأنه ولانه ادخل في التعظيم من الكناية (وان كنتم على سفر) أي مسافرين (ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة) فالذي يستوثق به رهان أو فعليكم رهان أو فليؤخذ رهان وايس هذا التعليق لاشتراط السفر في الارتهان كما ظنه مجاهد والضحاك رحمه الله لانه عليه السلام رهن درعه في المدينة من يهودى على عشرين صاعاً من شعير أخذه لاهله بل لاقامة التوثق للارتهان مقام التوثق بالكتابة في السفر الذي هو مظنة اعوازاها والجمهور على اعتبار القبض فيه غير مالك وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وفرهن كسقف وكلاهما جاع رهن بمعنى مرهون وقرئ باسكان الهاء على التخفيف (فان أمن بَعْضُكُمْ بَعْضاً) أي بعض الدائنين بعض المديونين واستغنى باماتته عن الارتهان (فليؤد الذي ائتمن أمانته) أي دينه سماه أمانة لانتمانه عليه بترك الارتهان به وقرئ الذي ائتمن بقلب الهمزة ياء والذي ائتمن بادغام الياء في التاء وهو خطأ لان المنقلبة عن الهمزة في حكمها فلا تندغم (وليتق الله قربة) في الخيانة وانكار الحق وفيه مبالغات (ولانكتموا الشهادة) أي بالشهود أو المديونون والشهادة شهادتهم على أنفسهم (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) أي يأثم قلبه أو قابله يأثم والجملة خبران واسناد الاثم الى القلب لان الكتمان مقترفه ونظيره العين زانية والاذن زانية أو للبالغة فانه رئيس الاعضاء وأفعاله أعظم الافعال وكأنه قيل تمكّن الاثم في نفسه وأخذ أشرف أجزائه وفاق سائر ذنوبه وقرئ قلبه بالنصب كحسن وجهه (والله بما تعملون عليم) تهديد (لله ما في السموات وما في الارض) خلقاوماً كما (وان

الذي هو النفس الناطقة وعلى هذا فاسناد الاثم اليه حقيقة ليس من قبيل نسبة الزنا الى العين فان قيل اذا كان جميع الآثام صادرة عن القاب كما ذكر فلم أسند اليه بعض الآثام كالكتمان دون البعض وما فائدة الاسناد اليه قلت لان بعض الآثام قد يظهر في بعض الاعضاء وله دخل فيه كما انظر الى ما لا يجوز فيسند الى ذلك البعض وأما الكتمان فليس لغير القلب دخل فيه فاسند الى القلب للاشعار بان ليس لغيره مدخل فيه أولان الكتمان لما كان منشؤه القلب فعلم من مجرد الكتمان انه آثم القلب فلما صرح به أكد ذلك (قوله أو للبالغة الخ) لك أن تقول الامر بالعكس فان نسبة الشيء الى المجموع أقوى من نسبته الى جزء منه اذا الاول يدل على تعلقه بجميع أجزاء الشيء والثاني يدل على تعلقه ببعضها ويمكن أن يقال لو قيل فانه آثم ولم يقل قلبه أمكن أن يتوهم ان نسبة الاثم اليه باعتبار بعض الاجزاء التي ليست كالقلب في الشرف فاذا صرح بالقلب حصلت المبالغة (قوله وقرئ قلبه بالنصب) قال العلامة التفتازاني هو كقوله سفه نفسه فيمن جهله تميزاً وعلى انتزاع الخافض فيكون المعنى آثم في قلبه

(قوله يعنى ما فيها من سوء والعزم عليه الخ) لو قال ما فيها من العزم على سوء كان أولى لان المؤاخذه ليست بالسوء بل بالعزم عليه وهذه المسئلة تفصيل في كتاب الاحياء (قوله وهو صريح في نفي وجوب التعذيب) للمعزلة ان يقولوا لم لا يجوز ان يجب التعذيب وتجب مشيئته أيضا كما انه يجب عليك شئ وانت تريد أيضا وتشاؤه والجواب ان هذا خلاف الظاهر جدا فلا يحمل عليه مع عدم الباعث (قوله بدل البعض من الكل) لا يخفى ان المغفرة والتعذيب ليسا جزأين من الحساب بل أمران مترتبان عليه فليس بدل البعض بل بدل الاشتمال وقال العلامة لطبي قيل ان أريد بقوله يحاسبكم معناه الحقيقي يكون قوله يغفر بدل الاشتمال كقولك أحب زيداعلمه وان أريد به المجازاة يكون قوله يغفر لمن يشاء بدل البعض كقولك ضربت زيدا رأسه وقال بعضهم ان الضمير المجرور في يحاسبكم به الله يعود الى ما في أنفسكم وهو مشتمل كما ذكر على الخطر السوء وهى ما يحصىه الانسان من الوسواس وحديث النفس والغفران والعذاب انما يردان على ما اعتقده وعزم عليه من سوء لاحديث النفس فهذا الاعتبار هو بدل البعض أقول في الكلامين نظر اما في الاول فلأن المجازاة ليست مركبة من الغفران والعذاب حتى يكون كل منهما باعضاها فيكون بدل البعض كيف ولو كانت مركبة منهما لزم تحققهما عند المجازاة وليس كذلك اذ قد تحصل المجازاة ويحصل أحدهما دون الآخر وتحقيق ان المجازاة أمر كل منحصر في نوعين أحدهما الثواب والآخر (٢٧٢) التعذيب لسكن لا يكفي في بدل البعض كون البديل فردا من أفراد المبدل منه بل

لابد أن يكون جزأ منه وأما في الثانى فلان محضوله ان ما في أنفسكم كل شئ مشتمل على أفراد متعددة أو مجموع مركب من أمور متعددة هى الخواطر والوسواس والعزائم والغفران والتعذيب انما يتعلق ببعض تلك الامور وهذا كما ترى ليس ببدل البعض من الكل بل ذكرا متاعا ببعض الشئ وقال العلامة التفتازانى هذا التفصيل بمنزلة بدل البعض ان جعل المغفرة والعذاب من جملة الحساب وبمنزلة بدل

تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه) يعنى ما فيها من سوء والعزم عليه لترتب المغفرة والعذاب عليه (يحاسبكم به الله) يوم القيامة وهو حجة على من أنكر الحساب كالمعزلة والروافض (فيغفر لمن يشاء) مغفرته (ويعذب من يشاء) تعذيبه وهو صريح في نفي وجوب التعذيب وقدر فعهما ابن عامر وعاصم ويعقوب على الاستثناف وجزمهما بالباقون عطفاء على جواب الشرط ومن جزم بغير فاء جعلهما مبدلا منه بدل البعض من الكل أو الاشتمال كقوله

متى تأتانا لم بنا في ديارنا * تجد حطبا جزلا ونارا تأججا

وادغام الراء في اللام لحن اذ الراء لا تدغم الا في مثلها (والله على كل شئ قدير) فيقدر على الاحياء والمحاسبة (آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه) شهادة وتنصيب من الله تعالى على صحة إيمانه والاعتداده به وانه جازم في أمره غير شك فيه (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) لا يخلو من أن يعطف المؤمنون على الرسول فيكون الضمير الذى ينوب عنه التنوين راجعا الى الرسول والمؤمنين أو يجهل مبتدأ فيكون الضمير للمؤمنين وباعتباره يصح وقوع كل بخبره خبر المبتدأ ويكون افراد الرسول بالحكم اما لتعظيمه أو لان إيمانه عن مشاهدة وعيان وإيمانهم عن نظر واستدلال وقرأ حجة والكسائي وكتابه يعنى القرآن أو الجنس والفرق بينه وبين الجمع انه شائع في وحدان الجنس والجمع في جوعه ولذلك قيل الكتاب أكثر من الكتب (لان فرق بين أحد من رسله) أى يقولون لان فرق وقرأ يعقوب لا يفرق بالياء على ان الفعل لكل وقرئ لا يفرقون جملا

الاشتمال ان جعل من توابعه وثمراته وتفرعيه ومتعلقاته أقول محصله أنه ان أريد بالحساب المعنى الحقيقي

فإن الغفران والتعذيب في حكم بدل الاشتمال وان أريد به المعنى المجازى فهماني حكم بدل البعض فهو راجع الى الكلام الاول من الكلامين المذكورين من هذا الوجه ولكن بينهما فرق من حيث ان هذا الكلام يدل على انهما ليسا ببديلين بل في حكم البديل بخلاف الكلام الاول فانه يدل ظاهرا على اهمية بدلان حقيقية (قوله وادغام الراء في اللام لحن) قال صاحب الكشف ومدغم الراء في اللام لحن مخطئ خطأ فحشا وراويه عن أبي عمرو ومخطئ مرتين لانه يلحن وينسب الى أعلم الناس بالعربية ما يؤذن بجهل عظيم قال العلامة التفتازانى هذا على عادته في انقراآت السبع اذ لم تكن على وفق قاعدة العربية ومن قواعدهم ان الراء لا تدغم الا في الراء وقد يجاب بان القراآت السبع متواترة والمقل بانتواتر اثبات علمي وقول النحاة نفي ظني ولو سلم عدم التواتر فاقول الامر ان ثبتت لغة بنقل العدول ويرجح بكونه ثباتا ونقل ادغام الراء في اللام عن أبي عمرو ومن الشهرة والوضوح بحيث لا مدفع له ووجهه من حيث التعليل ما بينهما من شدة التقارب حتى كأنهما مثلان (قوله فيكون الضمير للمؤمنين الخ) أى الضمير الذى ينوب عنه التنوين الذى في لفظ كل فانه كان في الاصل كلهم حذف الضمير وعوض عنه التنوين (قوله والفرق بينه وبين الجمع انه شائع في وحدان الجنس الخ) قال

العلامة التفتازاني هذا غير مسلم للقطع وانفاق أئمة التفسير والاصول والنحو على ان الحكم في مثل الرجال فعلوا كذا على كل فرد لا على كل جماعة وهكذا فسره في كل موضع من الكتاب فليتبصر (قوله فاحد بمعنى الجمع) قال العلامة التفتازاني والمراد منه ههنا جمع من الجنس الذي يدل عليه الكلام فعني لا نفرق بين أحد لا نفرق بين جمع من الرسل أقول يرد عليه انه حينئذ لا فائدة في لفظ أحد ههنا بل ينبغي ان يقال لا نفرق بين رسله بل نقول لفظ أحد موهم اذ قد يتوهم ان لا نفرق بين جماعة خاصة أي واحدة من الجماعات وان نفرق بين جماعة أخرى والجواب انه لو قيل لا نفرق بين جماعة من الرسل والسكر في سياق النفي لفهم انه لا نفرق بين شيء من الجماعات أصلاً ولزم عدم التفريق في جميع أفراد الرسل فكذا أحد الذي هو بمعنى الجماعة يلزم منه عموم النفي وحينئذ نقول عدم التفريق بين كل جمع أبلغ من عدم التفريق بين المجموع (قوله أجبننا) المراد بالاجابة ههنا الاجابة بالعقول أي اعتقدها وجوب العمل بالامر والنهي والمراد باطعننا أطعناه بالعمل به (قوله لا ينتفع بطاعتها الخ) أي لا ينتفع بطاعة العبد غيره ولا يتضرر بمعصيته أي المنفعة والمضرة مخصوصتان بالعمل وهذان التخصيصان يستفادان من تقديم الجزأين (قوله فيه اعمال) الاعمال الجسد والمبالغة في العمل والسبب في ذلك ان أكثر النفوس الى الشر أميل (قوله فان الذنوب كالسموم الخ) يرد عليه ان الذنوب ليست نفس الخطأ والنسيان بل تترتب عليهما وحينئذ لا يظهر ارتباط قوله فان الذنوب كالسموم بقوله (٢٧٣) أو بأنفسهما اذ المراد بقوله بأنفسهما

أنفس الخطأ والنسيان الا أن يراد بالذنوب ما يشمل نفس الخطأ والنسيان بان يقال المراد بالذنوب ما يمكن ان يؤخذ الشخص به ولو قال بدل قوله أو بأنفسهما أو بما أدى اليه الخطأ والنسيان لكان أولى فتأمل (قوله لكنه تعالى وعد التجاوز عنه رحمة وفضل لا فيجوز ان يدعو الانسان به استدامة) فيه دلالة على ان ما وعده الله تعالى لا بد ان يحصل لكن

على معناه كقوله تعالى وكل أتوه داخرين واحد في معنى الجمع لوقوعه في سياق النفي كقوله تعالى فما منكم من أحد عنه حاجزين ولذلك دخل عليه بين والمراد في الفرق بالتصديق والتكذيب (وقالوا سمعنا) أجبننا (وأطعنا) أمرك (غفرانك ربنا) اغفر لنا غفرانك أو نطلب غفرانك (واليك المصير) المرجع بعد الموت وهو اقرار منهم بالبعث (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) الا ما تسعه قدرتها فضلاً ورحمة أو مادون مدى طاقتها بحيث يتسع فيه طوقها ويتيسر عليها كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وهو يدل على عدم وقوع التكليف بالمحال ولا يدل على امتناعه (لها ما كسبت) من خير (وعليها ما كتسبت) من شر لا ينتفع بطاعتها ولا يتضرر بمعاصيها غيرها وتخصيص الكسب بالخير والا كتساب بالشر لان الا كتساب فيه اعمال والشر تشبيه النفس وتنجذب اليه فكانت أجد في تحصيله وأعمل بخلاف الخير (ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا) أي لا تؤاخذنا بما أدى بنا الى نسيان أو خطأ من تقر يط وقلة مبالاة أو بأنفسهما اذ لا تمتنع المؤاخذة بهما عقلاً فان الذنوب كالسموم فكما ان تناوئها يؤدي الى الهلاك وان كان خطأ فتعاطى الذنوب لا يبعد ان يفضي الى العقاب وان لم تكن عزيمة لكنه تعالى وعد التجاوز عنه رحمة وفضل فيجوز ان يدعو الانسان به استدامة واعتداد بالنعمة فيه ويؤيد ذلك مفهوم قوله عليه الصلاة

(٣٥ - (بيضاوي) - اول)

لا يجب ان يدوم فتمثبت الحاجة الى استدامته أي طلب دوامه وهذا جواب عن اشكال يتوهم ههنا وهو انه لما وعده الله بالتجاوز عن الخطأ والنسيان فما الحاجة الى الدعاء المذكور والجواب الآخر ان المراد من الدعاء المذكور اظهار الاعتداد بالنعمة المذكورة التي هي المجاوزة عن الخطأ والنسيان وقال بعضهم في دفع السؤال ان رفع المؤاخذة بالخطأ والنسيان عرف بالسمع من قول النبي صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ولعل رفعهما كان اجابة لهذه الدعوة واعترض عليه بان المعتزلة وكثيرا من أهل السنة على انه لا يجوز التكليف بغير المقدور حتى يكون ترك المؤاخذة فضلاً يستدام ونعمة يعتد بها وانما ذلك على رأي من جوز التكليف بغير المقدور وأجيب بان غير المقدور هو نفس الخطأ والنسيان وليس الكلام في المؤاخذة على الخطأ نفسه بل على ما يترتب عليه كقتل المسلم بالرمي الى صيد أقول لك ان نقول الرمي الى الصيد في الصورة المذكورة والوقوع على المسلم كلاهما وقع بقدرة الشخص فالخطأ الذي هو غير مقدور ويمكن ان يقال المراد من المقدور المقدور بالذات وهو الذي تتعلق به الارادة أولاً ولا يخفى ان وقوع السهم على الشخص لا يكون كذلك فتأمل (قوله واعتدادا بالنعمة فيه) الضمير الكائن في فيه عائد الى التجاوز ويرد عليه ان التجاوز نفسه نعمة لأن النعمة فيه والجواب ان النعمة المترتبة على تجاوز الله تعالى عن الذنوب عدم كون العبد معذبا بل كونه منعماً لان كل أحد لا يخلو عن أحدهما (قوله ويؤيد ذلك الخ) الظاهر ان ذلك اشارة الى الاعتداد المذكور وتوضيحه انه لما قال عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فالظاهر انه رفع عن كل واحد من

الامة الخطأ والنسيان في كل زمان وحينئذ لا حاجة الى الاستدامة المذكورة فيكون الدعاء المذكور لاجل الاعتراف بالذمة ويحتمل ان يكون ذلك اشارة الى مجموع ما ذكر بان يقال يحتمل ان يرفع الخطأ والنسيان عن الامة في بعض الاحيان فيحتاج الى الاستدامة أي طلب نواصير رفع المذكور (قوله عبثا ثقيل) العبء بكسر العين وسكون الباء الحمل (قوله للبالة) أي ليس التشديد للتعدية الى مفعولين كما في قوله ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به بل مجرد المبالغة في الحمل (قوله فيكون صفة لا صرا) أي على التوجيه الثاني واما على الاول فهو صفة للمصدر المحذوف الذي هو الحمل (قوله من قتل الانفس) هذا هو المستفاد من قوله تعالى فاقتلوا انفسكم ويحتمل ان يراد من قتل الانفس تعيين القصاص (٢٧٤) فان في شريعة موسى عليه السلام القصاص متعين لا يندفع بالعفو

والصلح (قوله وقطع موضع النجاسة) فانه تعين في شريعة موسى عليه السلام قطع موضع النجاسة من الثياب (قوله أو من التكليف الشاقة التي لا يفي بها طاقة البشر) هذا غير الأمر المذكور سابقا فانه الأمر الشديد المتعسر وهذا الأمر المتعذر الغير المقدور (قوله تعالى واعف عنا) يمكن ان يقال المراد به ارحم ما تقرر من جزاء أعمالنا السيئة واغفر لنا استر لنا ذنوبنا حتى لا يطلع عليه فنفتضح به على رؤس الاشهاد وارحنا بنيل الكرامات ورفعة الدرجات فتكون هذه الكلمات الكريمة جامعة لطلب عدم الانتقام وستر الذنوب والتفضل ولا مقصود الا هذه الامور الثلاثة لان المطلوب رفع ما يكون

والسلام رفع عن أمي الخطأ والنسيان (ربنا ولا تحمل علينا اصرار) عبثا ثقيل يا اصر صاحبه أي يحبس في مكانه يريد به التكليف الشاقة وقرئ ولا تحمل بالتشديد للبالة (كما حمله على الذين من قبلنا) حلال مثل حلالك اياه على من قبلنا أو من مثل الذي حمله اياهم فيكون صفة لا صرا والمراد به ما كلف به بنو اسرائيل من قتل الانفس وقطع موضع النجاسة وخمسين صلاة في اليوم والليلة وصرف ربع المال للزكاة أو ما أصابهم من الشدائد والمحن (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) من البلاء والعقوبة أو من التكليف التي لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والامساك بالتخلص منه والتشديد ههنا لتعدية الفعل الى المفعول الثاني (واعف عنا) واهم ذنوبنا (واغفر لنا) واستر عيوبنا ولا تفضحنا بالمؤاخذة (وارحنا) وتعطف بنا وتفضل علينا (أنت مولانا) سيدنا (فانصرنا على القوم الكافرين) فان من حق المولى أن ينصر مواليه على الاعداء والمراد به عامة الكفرة روى انه عليه الصلاة والسلام لما دعاه هذه الدعوات قيل له عند كل كلمة فعلت وعنده عليه السلام أنزل الله تعالى آيتين من كنوز الجنة كتبهما الرحمن بيده قبل أن يخلق الخلق بالفي سنة من قرأهما بعد العشاء الأخيرة أجزأناه عن قيام الليل وعنه عليه الصلاة والسلام من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة في ليلة كفتاه وهو يرد قول من استكره ان يقال سورة البقرة وقال ينبغي أن يقال السورة التي تذكر فيها البقرة كما قال عليه الصلاة والسلام السورة التي تذكر فيها البقرة فسطاط القرآن فتعلموها فان تعلمها بركة وتركها حسرة وان يستطيعها البطالة قيل يارسول الله وما البطالة قال السحرة

تم الجزء الاول من تفسير البيضاوي ويليه الجزء الثاني أوله سورة آل عمران

سببا للبعد وتحصيل القرب (قوله تعالى وانصرنا على القوم الكافرين) ان قيل ما فائدة لفظ القوم وهلا

قيل فانصرنا على الكافرين حتى يكون المطلوب النصر على كل واحد من الكفرة قلنا النصر على كل واحد واحد لا تستلزم النصر على المجموع من حيث هو مجموع لان الشخص قد يكون غالبا على كل واحد اذا انفرد ولا يكون غالبا على المجموع (قوله وهو يرد قول من استنكر) قال النووي في الاذكار نقلا عن بعض المتقدمين انه يكره ان يقول سورة البقرة وسورة الدخان والعنكبوت وشبه ذلك قالوا وانما يقال السورة التي يذكر فيها البقرة وشبه ذلك قلت وهذا خطأ مخالف للسنة فقد ثبت بالاحاديث الصحيحة استعمالها فيما لا يخص من المواضع كقوله صلى الله عليه وسلم الآيتان من آخر سورة البقرة من قرأهما في ليلة كفتاه وهذا الحديث في الصحيحين وأشباهه كثيرة لا تنحصر انتهى كلامه

﴿ فهرست الجزء الاول من تفسير البيضاوى ﴾

صحيفة	صحيفة
٢٠ بيان ان الاخبار بوقوع شئ لا ينفي كونه مقدورا	٢ بيان كون اللام في الجدل للاختصاص والـكلام في القصر وغيره
٧٢ بيان تأويلات الاعتزلة للاختتم ونحوه المسند الى الله تعالى	٥ بيان ارفع العلوم قدرا
٧٧ بيان كون المنافقين اخبث الكفرة	٦ تفسير سورة الفاتحة
٨٤ بيان ان كمال الايمان بماذا يكون	٧ بيان اسامي الفاتحة
٨٨ بيان ان الطلب غير الارادة	٨ بيان كون البسملة من الفاتحة أم لا
٩١ بيان فائدة ضرب الامثال	١٠ بيان متعلق البسملة
١٠٢ بيان معنى الشئ وانه يعنى البارى في بعض الاطلاقات	١١ بيان تحقيق معنى الباء
١٠٦ بيان ان اسماء الجوع للعموم	١٣ بيان الكلام في لفظ الاسم واشتقاقه وما فيه من الخلاف
١٠٩ بيان كيفية المطر والسحاب	١٥ بيان أصل لفظ الجلالة وتحقيق اشتقاقه
١١١ بيان الدليل على اعجاز القرآن وكونه حجة	١٩ بيان تحقيق القول في الرحمن الرحيم
١٢١ بيان انه ليس في الجنة من أطعمة الدنيا الا الاسماء	٢١ بيان مباحث الحمد لله
١٢٣ بيان حسن التمثيل وشروطه	٢٣ بيان مباحث أل الجنسية
١٢٥ بيان معنى أما وتحقيق القول فيها	٢٨ بيان الفرق بين الملك والمالك
١٢٧ بيان الفسق ودرجات الفاسق	٣١ بيان الالتفات
١٣٣ بيان اثبات صحة الخشرو بيان المقدمات المتوقعة عليها	٣٢ بيان الضمائر وماحققتها
١٣٤ بيان الاختلافات في حقيقة الملائكة	٣٧ بيان تقسيم النعم
١٣٧ بيان القول في معنى الاسماء التي علمها الله للملائكة	٤١ بيان الكلام على آمين وتحقيق معنى اسم الفعل
١٣٨ بيان التكليف بالمحال وما قيل فيه	تفسير سورة البقرة
١٤٠ بيان مزية الانسان بالعلم وان اللغات توقيفية	٤٢ بيان تحقيق القول في الحروف المبدوء بها السور
١٤١ بيان أن آدم أفضل من الملائكة وان ابليس قيل انه من الملائكة وانه منهم نوعا يتوالدون	٤٨ بيان معنى الهدى وأقسامه
١٤٢ بيان ما قيل في وسوسة ابليس لآدم مع طرده من الجنة	٥٢ بيان معنى التضمنين وتحقيق القول فيه
١٤٥ بيان ما تمسكت به الحشوية من عدم	٥٤ بيان معنى الايمان والنفاق عند أهل السنة والمعتزلة والخوارج
	٥٨ بيان دلائل من ذهب الى ان الرزق يعنى الخلال والحرام
	٦٢ بيان معنى اليقين وانه لا يوصف به علم البارى تعالى
	٦٧ بيان معنى الكفر في الشرع

صحيحة	صحيحة
١٩٧ بيان أن التوجه الى جهة الكعبة أوعينها	عصمة الانبياء والجواب عنه
٢٠١ بيان ان حياة الشهداء لا تدرك الا بالوحى وان الارواح جواهر قائمة بنفسها تبقى بعد الموت دراكاة	١٥٢ بيان ما تمسكت به المعتزلة من عدم الشفاعة لارباب الكبار والجواب عنه
٢٠٥ بيان الدليل على وجود الاله و وحدته	١٥٣ بيان كيفية انفلاق البحر لبني اسرائيل وانه من الآيات الملجئة للايمان
٢١٣ بيان انحصار الكمالات الانسانية في ثلاثة وبيانها	١٥٩ بيان ما قيل في مسخ المعتدين في السبت قرده انه من مسخ القلوب
٢١٥ بيان نسخ الوصية للوارث بعد وجوبها	١٦٠ بيان قصة أصحاب البقرة
٢١٧ بيان وقت نزول صحف ابراهيم والتوراة والانجيل والقرآن	١٦٦ بيان ان المعاصي يجز بعضها بعضا حتى تؤدي الى الكفر
٢٢٠ بيان الاعتكاف وانه خاص بالمسجد	١٧١ بيان ان من أيقن بالجنة أحب التخلص اليها بالموت
٢٢٤ بيان الحصر في الحج وفدائه	١٧٢ بيان السر في كراهة اليهود لسيدها جبريل
٢٢٧ بيان المشعر الحرام ماهو	١٧٤ بيان ان جيل اليهود أربع فرق
٢٣٢ بيان عدد الانبياء والرسل	١٧٥ بيان ان الساحر لا يكون الا خبيث النفس مثل الشيطان
٢٣٤ بيان سرية عبد الله بن جحش	١٧٨ بيان النسخ وانه من المصالح
٢٣٥ بيان ما نزل في الحر من الآيات	١٨٢ بيان اختلاف الأئمة في دخول الكفار المساجد
٢٣٦ بيان اطلاق المشركين على اليهود والنصارى	١٨٣ بيان الدليل على ابطال الولد له سبحانه
٢٣٩ بيان الايلاء وحكمه	١٨٦ بيان الاشياء التي كلف بها سيدنا ابراهيم
٢٤٠ بيان القرء والاختلاف فيه	١٨٧ بيان مقام ابراهيم والصلاة التي تصلى عنده
٢٤١ بيان الخلع وابتدائه	١٩٠ بيان اولاد ابراهيم
٢٤٤ بيان أقصى مدة الرضاع	١٩٢ بيان أن الانتساب الى الاشراف لا ينفع عند الله بمجرد
٢٤٦ بيان عدة المتوفى عنها زوجها	
٢٥٦ بيان فضل بعض الانبياء على بعض	
٢٦٠ بيان المحاجة التي قام بها سيدنا ابراهيم مع الممرد	

**University of Toronto
Library**

**DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET**

**Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED**